
ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 6REE 2

יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA

ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.

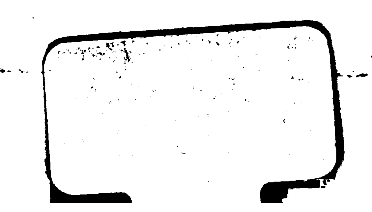
Ps. CXIX. 169.

כדברך הבינני

JOH. XVII. 17.

ὁ λογος ὁ σος αληθεια εστι

ΑΚΡΟΓΩΝΙ ... ΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ.



JACOBI

und die

Philosophie seiner Zeit.

EIN VERSUCH,

das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern.

Von

J. Kuhn,

Doctor der Philosophie und Theologie, ord. öffentl. Professor der Theologie an der Universität zu Giessen.

Inter utrumque tene.
Ovid.

MAINZ,

BEI FLORIAN KUPFERBERG.

1834.

VORWORT.

Nachstehender Versuch geht darauf aus, einen Beitrag zu dem bis jezt bloss problematisch existirenden Fundamente der Philosophie *als Wissenschaft* zu liefern.

An und für sich genommen bedarf ein solches Unternehmen keiner weitern Rechtfertigung zum Voraus; denn soviel scheint von jeher als ausgemacht gegolten zu haben, dass die Philosophie eine *nothwendige* Aufgabe der menschlichen Vernunft ausmache, deren Auflösung, wenn sie gelänge, auf alle übrigen Zweige des menschlichen Wissens einen ungemein förderlichen Einfluss ausüben müsste. Am wenigsten aber dürfte dem *Theologen* wegen der Beschäftigung, nicht etwa bloss mit den geschichtlichen Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie und ihren Resultaten, sondern selbst mit directen Auflösungsversuchen der Räthsel dieser Wissenschaft, eine vorläufige Entschuldigung zuerkannt werden können. Oder gibt es etwa noch eine Wissenschaft, die bei den Schicksalen und der jeweiligen Lage der Philosophie in gleichem Maasse betheiligt wäre, als gerade sie? Auch davon abgesehen, dass nur eine

der Wahrheit gemässe Einsicht in das Verhältniss des Absoluten zum Relativen und die Art der Erscheinung des Absoluten *im* Relativen — wohin besonders gehört die Erscheinungsweise des Ewigen in den *geschichtlichen* Evolutionen der Menschheit, bezüglich auf die Ideen der Sitte, des Rechts und der Religion — den Begriff einer Offenbarung und darauf gegründeten positiven Religion, als Object der Theologie, sicher stellen kann, und eben darum für die *wissenschaftliche* Theologie grundwesentliche Bedingung ist: so bleibt der Theologe auch in materialer Beziehung mit allen seinen Vorstellungen, Begriffen und Sätzen, mit der Realität einer Offenbarung zuerst und hernach mit allen sogenannten geoffenbarten Wahrheiten, solange im Kriegszustande gegen den Vernunftzweifel, als der Theismus der natürlichen Religion durch die Philosophie nicht ausser allen Zweifel gesezt ist. Diess gilt jedoch nur vom Standpunct der Schule und der Wissenschaft aus, der in Ansehung des Wahren bekanntlich nicht die ursprünglichste Bürgschaft liefert. — Noch mehr! Alle *Theorien*, welche Namen sie immer haben mögen, sind Resultate der Philosophie, von ihr abhängig und wahre Functionen derselben. *Unbegründete* Theorien, wenn sie, auf den Strom des Lebens übergetragen, wie Schaufelräder eine beschleunigte Bewegung desselben anstreben, treten mit der Gewalt der *Meinung* auf, von welcher ganz vorzüglich gilt, was

Virgil von der Fama gesagt hat (Aeneid. l. IV. v. 175):

— malum, quo non aliud velocius ullum:
Mobilitate viget, viresque adquirit eundo;
Parva metu primo, mox sese adtollit in auras,
Ingrediturque solo, et caput inter nubila condit.

Wie mächtig die Bewegungen sind, welche aus *falschen* Theorien hervorgehen, kann man aus der Geschichte der jüngsten Zeit entnehmen; und es ist sicher ein grösseres Uebel, als man insgemein glaubt, dass ihr *allgemeines Richtmaass* noch nicht gefunden worden. Ohne Zweifel also arbeitet an dem Wohl der Menschheit, wer auf irgend eine Weise einen Beitrag zu dem lezteren liefert. Es ist dazu nicht gerade erforderlich, die Theorien selbst und unmittelbar der Beurtheilung und respective Berichtigung zu unterwerfen; ein Beitrag zu der Theorie aller Theorien geht auf dasselbe Ziel, wenn auch nur mittelbar, und macht auf dieselbe dankbare Aufnahme Anspruch. —

Inwiefern aber jeder neue Versuch in der Philosophie von der Voraussezung der Unzulänglichkeit aller früheren, zum Theil unter den glücklichsten Umständen unternommenen, Leistungen ausgeht; insoferne bedarf *dasjenige*, wovon er einen glücklicheren Erfolg erwarten zu dürfen vermeint, einer vorläufigen Rechtfertigung. Dieses

Besondere an unserem Versuche hat grosse Aehnlichkeit mit der mathematischen Methode des Unendlichen bei den Alten, und ich will diese benützen, um jenes klar zu machen. Vor Erfindung der Infinitesimalrechnung durch Newton und Leibnitz bedienten sich die Alten der sogenannten Exhaustionsmethode. Diese Methode unterscheidet sich von der neueren durch ihre Eingeschränktheit und das Indirecte der Prozedur, durch nichts anderes, wesentlich. Um also z. B. die Oberfläche eines senkrechten Cylinders mittelst der Erschöpfungsmethode zu finden, werden zwei Prismen errichtet, davon das eine innerhalb, das andere ausserhalb des Cylinders fällt. Angesehen nun die Oberfläche des Cylinders, so nähert sich ihr unendlich sowohl die Oberfläche des eingeschriebenen als des umgeschriebenen Prisma; d. h. die Oberfläche des Cylinders ist die *Grenze* der Oberflächen beider Prismen. Die Oberfläche des Cylinders sei X; so ist die Oberfläche des eingeschriebeuen Prisma $X - x$, die des umgeschriebenen $X + x$. Je *vielseitiger* die Prismen gemacht werden, desto kleiner wird x, und an der Grenze der Seitenvermehrung ist $x = 0$. Im Hinblick auf diese Betrachtung der Prismen und des Cylinders kann nun gezeigt werden, dass ein Kreis A, dessen Halbmesser die mittlere Proportionale zwischen der Seite des Cylinders und dem Durchmesser seiner Grundfläche, weder kleiner, noch grösser als die Cylinderoberfläche X, also

ihr gleich ist. — Die Anwendung hievon ist folgende: Vergleicht man die Philosophie Jacobi's so als Skepticismus im neueren Sinne dieses Wortes, mithin als negirend die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie, wie als Dogmatismus des unmittelbaren Wissens, also als Glaubenslehre, — mit den transcendentalen Systemen von Kant, Fichte und Schelling, d. i. den Versuchen, die Philosophie als *reine Wissenschaft* aufzustellen: so ergibt sich, dass die *Grenze*, der sich beide von entgegengesezten Seiten nähern, sofern sie als Fluxionen betrachtet werden, nicht wieder einen Gegensatz, sondern die Einheit und das Wesen des Bewusstseins selbst von formaler und materialer Seite ausdrückt. *Unmittelbares* und *mittelbares* Wissen sind Factoren des Bewusstseins, unbestreitbar vorhanden, und in jedem Bewusstsein gegeben. Sie sind auch die *einzigen* Factoren des intelligenten Geistes. Die Philosophie *als Wissenschaftslehre* aber hat die Aufgabe, den höchsten Ausdruck und die lezte Bedeutung des Bewusstseins überhaupt, in einem getreuen, einheitlichen Bilde von ihm, darzustellen. Das Bewusstsein und die Wissenschaftslehre unterscheiden sich also nur wie Urständliches und Gegenständliches, wie Object und Bild des Objectes. Nach der Wissenschaftslehre richtet sich die Philosophie *als Metaphysik* genau und ausschliesslich. Mit Bezug auf die Factoren des Bewusstseins geht die Aufgabe der Wissenschaftslehre dahin, den

Ausdruck zu finden, in welchem unmittelbares und mittelbares Wissen so in eins gebildet sind, dass diese Einheit der Einheit des Bewusstseins, d. i. der einzigen Momente desselben, des mittelbaren und unmittelbaren, genau gleich ist. Kurz, das Gleichgewicht der Momente des Bewusstseins hat die Wissenschaftslehre nachzubilden oder zu construiren. Ueberblicken wir das Gebiet der Philosophie historisch, so treffen wir auf eine Menge sich entgegenstehender Systeme; darunter aber auf keines, das das menschliche Bewusstsein oder den intelligenten Geist im Indifferenzpuncte des unmittelbaren und mittelbaren Moments, d. i. in ihrem Gleichgewichte, zu seiner Grundlage hätte. Vielmehr ordnet sich die ganze Masse derselben in zwei parallele Reihen, die eine darstellend die Versuche, von dem rohesten bis zu dem ausgebildetsten, unter vorzugsweiser oder ausschliesslicher Begünstigung des unmittelbaren Momentes am Bewusstsein die Idee der Philosophie zu expliciren, die andern desgleichen, nur unter Zugrundlegung des mittelbaren Momentes. An und für sich ist jedes Paar homologer Glieder dieser parallelen Reihen geeignet, um an ihm den Indifferenzpunct und die wahre Grundlage der Philosophie nachzuweisen, vorzüglicher aber wird jedes nachfolgende, d. i. ausgebildetere Paar sein. Gesezt, diese Reihen haben eine gewisse Vollständigkeit, so muss das lezte Gliederpaar so beschaffen sein, dass nur ihre Ausschliesslichkeit

und selbstständige Stellung braucht aufgegeben zu werden, um die wahre Dynamik des Bewusstseins, nämlich das Gleichgewicht des unmittelbaren und mittelbaren Moments, ebendamit zu haben. Um aber *mit Sicherheit*, und ohne alle Voraussetzung des Gesuchten als bereits gefunden, mit Hülfe der genannten Reihen das X der Philosophie zu erhalten, ist schlechterdings das *lezte* Gliederpaar als gegeben zu betrachten. Denn nur aus ihm folgt der gesuchte Ausdruck *unmittelbar*, da die Consequenz eines vorhergehenden Paares lediglich auf den Gegensatz des nächstfolgenden unmittelbar führt. Die Natur der parallelen Reihen, von denen wir sprechen, ist ja eben die, dass der zwischen zwei homologen Gliedern derselben bestehende Gegensatz in dem Gegensatz der nächsten Glieder seine Einheit hat, d. h. dass der Gegensatz dieser Reihen überhaupt immer kleiner wird. Aus dem Begriffe des *lezten* Gliederpaares aber folgt, dass seine Consequenz nicht ein neuer Gegensatz, der ein weiteres Gliederpaar sezte, was der Voraussetzung widerspricht, sein kann, sondern das gesuchte X selbst sein wird, und zwar nicht mehr als X, indem das gegebene *Bekannte* des lezten Gliederpaares X in A verwandelt. Ob der Dogmatismus des unmittelbaren Wissens bei Jacobi und der Transcendentalismus bei Kant, Fichte und Schelling einem dergleichen lezten Gegensatz darstellen, überlassen wir dem Urtheile der Leser; desgleichen die Ent-

scheidung, inwieweit es uns gelungen sei, aus dem historisch gegebenen Gegensatz seine Grenze, als reale Einheit des Bewusstseins, und somit als Grundlage der Wissenschaftslehre, herauszufinden. So viel müssen wir selbst eingestehen, dass dieser auf eine Mechanik des Irrthums basirte Algorithmus, wie die Erschöpfungsmethode der Alten, mangelhaft ist, weil indirecte. Darum musste ein directes Verfahren, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie aufzudecken, mit jenem in Verbindung gebracht werden. Diess ist denn auch von uns geschehen, und beruht theils auf psychologischer Reflexion, theils auf dem Begriffe des Grundes der Erfahrung, welchen die Philosophie anzugeben hat, theils auf dem Beispiele der Mathematik. Wenn nämlich die Philosophie eine nothwendige Aufgabe des menschlichen Geistes ist, so ist eben desshalb der Standpunct, auf welchem sie entsteht, wo sie *natürlich* (nicht willkürlich) entsteht, ein gegebener, und als solcher zu behandeln. Dieses vor aller Philosophie über sie Gegebene muss in der Idee von ihr liegen, und daraus entwickelt werden können. Die wahre Absicht der Philosophie ist für das philosophirende Subject etwas Objectives, und jede Willkür muss davon ferne bleiben. Geht man näher auf diese Absicht, sofern sie in der Idee der Philosophie gegeben ist, ein; so wird alsbald erkannt, dass die *Erfahrung* es sei, über welcher der Trieb zur Speculation (aber nicht als etwas durchaus

Selbstständiges und Losgerissenes, sondern mit steter Hinsicht auf sie und unter Voraussezung ihrer wesentlichen, jedoch mangelhaften Stücke, die die Philosophie zur Totalität zu erheben hat,) erwacht. Daraus folgt sodann mit Nothwendigkeit, dass die Philosophie, welche als Bestimmung der Gattungsintelligenz erscheint, in keinem andern Sinne, als dem angedeuteten, dürfe ausgeführt werden. Was aber das Beispiel der Mathematik angeht, so wird man wohl zugeben, dass das recht verstandene Wesen der Mathematik als Wissenschaft mutatis mutandis eine schöne Analogie für die Philosophie liefern und die Bedingungen herausstellen könne, die zu erfüllen sind, wenn eine wissenschaftliche Philosophie wirklich werden soll.

Wie schon bemerkt hat die Philosophie zwei Functionen: die eine als Wissenschaftslehre, die andere als Metaphysik. Diese Unterscheidung ist von uns überall streng festgehalten worden, weil sie den ersten Schritt ausmacht, der zu einer klaren Erkenntniss des Begriffes der Philosophie führt. Uebrigens gehen unsere Untersuchungen hauptsächlich auf die erste, welche auch die ideell ursprüngliche ist. Freilich hat die Philosophie als Metaphysik für den Nachdenkenden, dem es nicht gleichgültig ist, ob mit der Endlichkeit alles Sein beschlossen wird, eine so unabweisbare, unmittelbare Wichtigkeit, dass ein philosophischer

Versuch, der dieser Lebensfrage ganz auswiche, im höchsten Grade unbefriedigend und mangelhaft wäre. Desshalb haben wir es auch hierüber an bestimmten Erklärungen nirgends fehlen lassen, und empfehlen unsern Lesern besonders die Art, wie die Ideen von Gott, Unsterblichkeit und Freiheit ihre Realität und Bewährung nach unserer Ansicht empfangen, zur strengsten Prüfung. Das Endliche, zumal genommen, erscheint als eine incommensurable Grösse. Gerades und Krummes sind darin in Eins verbunden. Das Krumme ist das im Endlichen *erscheinende* Unendliche. Die Idee geht zwar auf das An-sich des Unendlichen; das reale Substrat aber, das da macht, dass sie kein leerer Gedanke ist, kann nur das erscheinende Unendliche sein, und ist es. Auf diese Weise lässt sich das Räthsel der Welt und des menschlichen Daseins begreifen, so weit solches überhaupt dem menschlichen Geiste möglich ist. Den Schleier gänzlich zu lüften, wird dem Sterblichen niemals gegönnt sein.

Soviel wollte ich meinen Lesern zum Voraus nahe legen. Anderes findet seine Erklärung und Rechtfertigung leicht in sich selbst. So wird z. B. nicht getadelt werden, dass ich in der Darstellung der Jacobischen Philosophie besonders weitläufig gewesen bin, wenn man bedenkt, wie sehr diese philosophische Denkart bei ihrem ersten Auftreten, und selbst noch jezt, verdreht, herabgesezt und

verkleinert worden ist. Gewiss war es der Mühe werth, zu ihrem Verständnisse das Mögliche beizutragen, und auf ihre unvergängliche, ewige Seite aufmerksam zu machen. Dass ich die Ansichten ausgezeichneter Denker der jüngsten Zeit — eines *Hegel*, *Herbart* u. a. nicht berücksichtigt habe, hat seinen Grund in der Beschränkung des gegenwärtigen Versuchs von seiner historischen Seite. Das Historische ist nämlich, wie der Titel hinlänglich erklärt, nicht als Zweck, sondern als Mittel in Betracht genommen worden. —

Anlangend diejenigen meiner Leser, welche sich die Mühe nehmen, das Buch öffentlich zu beurtheilen, will ich mich der Erinnerungen eines Mannes zu meinem Vortheil bedienen, dessen Werk — die Kritik der reinen Vernunft — ihrer ohnehin nicht bedurfte, noch bedarf: «An einzelnen Stellen, sagt Kant, lässt sich jeder philosophische Vortrag zwacken, (denn er kann nicht so gepanzert auftreten, als der mathematische) indessen, dass doch der Gliederbau des Systems, als Einheit betrachtet, dabei nicht die mindeste Gefahr läuft. — — Auch scheinbare Widersprüche lassen sich, wenn man einzelne Stellen, aus ihrem Zusammenhange gerissen, gegen einander vergleicht, in jeder Schrift ausklauben, die in den Augen dessen, der sich auf fremde Beurtheilung verlässt, ein nachtheiliges Licht auf diese werfen, demjenigen aber, der sich der Idee

im Ganzen bemächtigt hat, sehr leicht aufzulösen sind.» Zu der Forderung, das Einzelne nicht für sich, sondern im Zusammenhange und aus dem Gesichtspunct des Ganzen zu beurtheilen, ist überhaupt jeder Schriftsteller berechtigt; denn sie ist nicht bloss billig, sondern auch allein vernünftig.

Giessen, den 3. Februar 1834.

Dr. Kuhn.

INHALTSVERZEICHNISS.

Einleitung. Seite.

I. Bestimmung der Aufgabe . . . . 1 — 9

II. Von den wesentlichen Momenten der Speculation, welche der Darstellung und Beurtheilung der Jacobischen Philosophie zu Grund liegen . . 9 — 59

Erster Theil. Darstellung der Jacobischen Philosophie 60 — 276

Erste Abtheilung. Die Jacobische Philosophie unter Voraussetzung der Cartesianischen, Spinozistischen und Leibnitz-Wolfischen Philosophie . 60 — 120

1. Cartesius . . . . 60 — 87

2. Spinoza . . . . 87 — 116

3. Leibnitz-Wolf . . . . 116 — 120

Zweite Abtheilung. Die innere Geschichte der Jacobischen Philosophie . . . . 121 — 268

1. Entwickelungs-Periode . . . . 121 — 138

a) Jacobis Individualität . . . . 121 — 129

b) Jacobi als philosophischer Schriftsteller . . 129 — 138

2. Entwickelungs-Periode . . . . 138 — 177

a) Lessing, Mendelssohn und Jacobi . . . . . 138 — 148

b) Jacobis Polemik gegen Kant . . . . 148 — 156

Fortsetzung . . . . 156 — 162

Fortsetzung . . . . 162 — 169

c) Positive Resultate . . . . 169 — 177

3. Entwickelungs-Periode Bestreitung des Dogmatism in der Philosophie . . . . 177 — 242

a) Die demonstrative Erkenntniss . . . . . . 177 — 182

b) Polemik gegen Fichte . . . . 182 — 218

c) Positive Resultate: Die Jacobische Unwissenheits- oder Glaubenslehre . . . . 218 — 242

α) Die Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt . . . . 218 — 235

β) Die Lehre von der Freiheit und Vernunft, von ihrem gegenseitigen Zusammenhang und Antheil an der Erkenntniss des Wahren 235 — 242

Seite.

4. Entwickelungs-Periode. Der Schellingianismus in seinem Ausgang und Zusammenhang mit der Kantischen und Fichte'schen Philosophie . . . 242 — 268
a) Die kritische Philosophie . . . . 242 — 249
b) Die Wissenschaftslehre 249
c) Schelling oder die Identitäts-Philosophie . 250 — 268
Dritte Abtheilung. Die Jacobische Philosophie im Gleichgewichte des Objectiven und Subjectiven 269 — 276
1. Der Verstand im Verhältniss zum Wahrnehmungsvermögen . . . . 269 — 271
2. Das Wahrnehmungsvermögen . . . . 271 — 274
3. Verhältniss der Philosophie zur Wissenschaft überhaupt . . . . 274 — 276
Schlussbetrachtung zum ersten Theil . . . . . . 276 — 291
Zweiter Theil. Beurtheilung der Jacobischen Philosophie . . . . 292 — 560
* Vorläufige Bemerkung. Von dem Gesichtspunct der Beurtheilung . . . . 292 — 299
Erster Abschnitt. Das Allgemeine . . . . . . 299 — 344
1. Kapitel. Das Historische . . . . 299 — 315
2. Kapitel. Das Philosophische oder Didaktische 315 — 344
Zweiter Abschnitt. Das Besondere . . . . 344 — 425
1. Kapitel. Der Transcendentalismus . . . . . 344 — 369
2. Kapitel. Der Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens . . . . 369 — 415
* Schulze's Skepticismus . . . . 389 — 415
Schlussbetrachtung zu dem zweiten Abschnitt . . 415 — 425
Dritter Abschnitt. Das Einzelne . . . . 425 — 558
1. Kapitel. Kant . . . . 425 — 488
2. Kapitel. Fichte . . . . 488 — 523
3. Kapitel. Schelling . . . . 523 — 558
* Anhang. . . . . 558 — 560

EINLEITUNG.

I.

Bestimmung der Aufgabe.

§. 1.

Die besonderen Gestaltungen der philosophischen Speculation, hervorgegangen aus dem nothwendigen Streben der menschlichen Seele, von Seiten ihrer intelligenten Fähigkeit das Höchste zu erreichen, sind insgemein, und seitdem die Philosophie eine Geschichte hat, das Resultat zweier Factoren, der Individualität des philosophirenden Subjects und der eigenthümlichen Form, unter welcher ihm die historisch gegebene Philosophie erscheint.

§. 2.

Diese Duplicität der Factoren eines jeden philosophischen Systems ist dennoch wirklich vorhanden, wenn gleich der zweite durch den ersten bedingt wird. Denn das angezeigte Abhängigkeitsverhältniss ist kein absolutes und die Behauptung: die Gestalt, in welcher einem philosophirenden Subjecte die objectiv gegebene Philosophie erscheint, sei dergestalt durch seine Individualität bestimmt, dass die objective Philosophie zu einem durchgängig subjectiven Reflex werde, und so überall und in allem die Individualität als die substantielle Form des Denkens und Erkennens auftrete — leidet hier, wenn sie auch wahr wäre, wie sie es nicht ist, gar keine Anwendung. Eine absolute Subjectivitäts-Lehre verliert, wie der positive oder dogmatische Skepticismus, in demselben Augenblick alle Haltung,

da er das Subject überschreitet, das sich seines Besitzes rühmt. In unserem Falle ist nun nicht so fast davon die Rede, was in uns ist, als vielmehr davon was in andern sich begeben soll. Der absolute Subjectivitätslehrer mag also von sich versichern, dass er dazu verdammt sei, nur sein eigenes Ich zu sehen, und alles andere ausser ihm seiende als ein Zerrbild dieses trüben Spiegels zu haben; das aber lasse er sich nicht beigehen, dasselbe auch von andern Individuen auszusagen, wenn er damit nicht eine blosse Vision seines kranken Geistes, sondern etwas objectiv wahres andeuten will. Denn in dem ersten Fall betrifft es nicht das, wornach wir fragen, im zweiten Falle aber hat er ja selbst sich auf das vollständigste seiner uns so anstössigen Behauptung begeben. Jedenfalls — denn dieser Gegenstand scheint einer längeren Rede nicht werth zu sein — entwirft sich der angehende Philosoph von der bereits vorhandenen Philosophie ein gewisses Bild, gleichviel ob es mehr oder weniger subjectiv ausfällt, und behandelt es *vollkommen wie eine objective Gestalt*. Und soviel ist für unseren Zweck zureichend. Eine *wirkliche* Ausnahme von unserer Behauptung würde nur da eintreten, wo ein philosophisches System ohne allen Hinblick auf andere vorhergehende, oder gleichzeitige Leistungen in diesem Gebiet aufträte, eine Unbesonnenheit und Anmassung, die, wie ich glaube, die Geschichte der Philosophie noch nicht gesehen hat.

§. 3.

Dagegen hat man sich doch auch zu hüten, ein arithmetisches oder wie immer bloss mechanisches Product der angegebenen Factoren in einem philosophischen Systeme zu erblicken. Vielmehr ist, was wir meinen, eine nach ihren letzten Gründen geheimnissvolle *Wechselwirkung* eines Objectiven und Subjectiven, die der-

jenige am sichersten erfasst, welcher die Factoren nicht sofern sie auseinander liegen und getrennt erscheinen, sondern in wiefern sie zu einem organischen Ganzen verbunden sind, sich zur Anschauung bringt.

Zusatz. Man kann unsere Behauptung auch so ausdrücken und vorstellig machen: Jedes philosophische System hat zwei nothwendige Voraussetzungen, einen gegebenen, früher ausgebildeten Standpunct der Philosophie, und den Standpunct, zu welchem sein Urheber vermög seiner Individualität hinneigt. Z. B. es trifft Jemand mit hervorstechender Gemüthswärme und frommem Sinne auf die Philosopheme des *Platon*; so wird seine Philosophie die wissenschaftliche Form der Erkenntnisse dem materiellen Erkennen nachsetzen, und jene über diesem noch mehr als *Platon* selbst vernachlässigen. In einem noch höheren Grade des Enthusiasmus für die das Gemüth und den frommen Sinn erheiternden Philosopheme wird er diesen ihren Character noch mehr begünstigen und zu einem *speculativen Hellseher* werden. Dasselbe Individuum treffe auf *Spinoza*, in dem die wissenschaftliche Form der philosophischen Erkenntnisse ein Maximum werden wollte. Es ist vorauszusehen, dass es bei ihm und seiner Methode die geliebten Gegenstände nicht unterbringen wird. Nun entsteht ein Kampf. Siegt die fromme Ahnung, so muss *Spinoza* ein Grillenfänger sein und wenn ihm ein Versehen in seiner streng wissenschaftlichen Methode und Form nicht nachgewiesen werden kann, so bricht der Zorn über diese aus, als welche gar nicht taugen, und nicht taugen können, die Gegenstände der Philosophie in sich aufzunehmen. Trifft es aber auf *Kant*, so wird es diesem Dank wissen, dass er das Unvermögen der Vernunft, die Gegenstände der Philosophie zu demonstriren, ins hellste Licht gesetzt; aber darüber wird es mit ihm zanken, dass er nach solchen Erfahrungen und

Einsichten nach einer andern Rettung sich noch umsehen mochte, als diejenige ist, welche in der unmittelbaren Ueberzeugung von der objectiven Wahrheit der der Philosophie eigenthümlichen Ideen und in dem sie bestättigenden Gefühle und Gewissen liegt. Solche und ähnliche Ansichten würden nie, oder nicht in dieser *bestimmten* Gestalt, ins Dasein getreten sein, wären nicht beide Voraussetzungen zu gleicher Zeit vorhanden, der frühere Standpunct der Speculation und die individuelle Geistesstimmung des philosophirenden Subjects. Und so wird man ohne Zweifel in jeder Philosophie, die auf einer vorhergegangenen oder gleichzeitigen ruht, eine Wechselwirkung zweier Factoren finden, die sich bis zu dem geringsten Detail und zu den feinsten Bestimmungen des Systems massgebend erweisen. Man vergleiche hiezu Schriften wie folgende:

H. C. W. Sigwart: über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie. Tübingen 1816. Derselbe: die Leibnitz'sche Lehre von der prästabilirten Harmonie in ihrem Zusammenhang mit früheren Philosophemen, betrachtet. Tübingen 1822. H. Ritter: über den Einfluss des Cartesianismus auf die Ausbildung des Spinozismus. Leipzig 1816.

§. 4.

Man kann nicht von der einen Voraussetzung ausgehen, um adäquat auf die andere und das *durch beide* Gesetzte zu kommen; denn beide sind unabhängig von einander und in gleicher Weise *erste* Voraussetzungen. Aber man kann bei der Darlegung des durch beide Gesezten, die eine zur *vorzugsweisen* Grundlage machen, während man die andere zurücktreten lässt. Dadurch soll der Einfluss rein und ungetrübt hervortreten, den jede für sich (aber beide *zugleich*) bei dem Werden eines philosophischen Systemes geübt hat. Dass d

eigenthümliche Geistesstimmung eines Philosophen nicht aus früheren Philosophien oder Philosophemen, so wie diese nicht aus jener, construirt werden können, das ist für sich klar. Aber auch die fragliche Philosophie selbst kann nicht *einseitig* aus dem einen oder dem andern Factor hergeleitet werden. Wir wollten also nur zwei verschiedene Wege bezeichnen, ein philosophisches System zu betrachten, oder zwei verschiedene Seiten, nach denen man eine und dieselbe, an sich ganz untheilbare Sache, ansieht und übersieht.

§. 5.

Diejenige Betrachtungsweise, welche die Individualität des Urhebers eines philosophischen Systems zur vorzugsweisen Grundlage des letzteren nimmt, kann man die *innerlich geschichtliche* (die These); diejenige, welche von der betreffenden historisch oder objectiv gegebenen Philosophie als vorzugsweiser Grundlage des darzustellenden Systems ausgeht, die *äusserlich geschichtliche* (Antithese) nennen. Beide Wege aber gehören zur *pragmatischen* Geschichtschreibung. Die *Synthese* besteht darin, das in Frage stehende philosophische System im *Gleichgewicht* des Subjectiven und Objectiven zu betrachten, also den Pragmatismus beider Wege mit einem Schlag zu übersehen.

Zusatz. 1) Es ist klar, dass eine nach dem logischen Sinne des §. 4 und 5 streng durchgeführte Darstellung eines philosophischen Systemes eine widerliche Wiederholung des Einen und Selben nach sich ziehen würde. Bei der Ausführung muss also die bloss logische Anordnung nothwendig in gewisse Grenzen eingeschlossen werden. Dagegen mag der Leser die in ihr unterschie[illegible]omente so st[illegible]useinander halten als es ihm [illegible]st, um se[illegible]r fortwährend in der Rich[illegible]tellt zu [illegible] in welcher ihm der Dar-

steller auch da vorangegangen ist, wo er es durch die äussere Anordnung nicht mehr kund gibt.

2) Hat sich ein philosophisches System an der Wechselwirkung eines Aeussern und Innern nach seinen Grundzügen einmal gebildet und befestigt, so kann es sich doch noch fortwährend weiter ausbilden und näher bestimmen durch ein neues Aeussere (durch gleichzeitige oder bezüglich auf die Grundlegung des Systems nachfolgende fremde philosophische Systeme) und durch immer klareres Erkennen seines Innern. Aber alsdann ist es gewiss nicht mehr nöthig, die These und Antithese abgesondert zu behandeln. Dem gemäss werden wir die Jacobische Philosophie allerdings darlegen, wie sie unter Voraussetzung des Cartesianischen, Spinozistischen und Leibnitz-Wolfischen Systems *natürlich ward*; aber wir werden dasselbe nicht auch in Ansehung des Kriticismus, der Wissenschaftslehre und der absoluten Identitäts-Philosophie thun, sondern in der *innern Entwickelungsgeschichte* der Jacobischen Philosophie allein das zeigen, wie die genannten Systeme von ihr aufgenommen und in welcher Weise abgestossen wurden. Denn die Jacobische Philosophie ist den zuletzt genannten Systemen gegenüber bereits eine *gewordene* *), und es wäre eine arge Sünde gegen die wissenschaftliche Technik, die näheren Bestimmungen, welche sie aus ihnen schöpfte, auf eine so äusserliche, mechanische Weise zu erörtern, als dort geschehen musste.

---

*) *Hegel* hat im Allgemeinen ganz recht, wenn er sagt, dass Jacobi durch das Studium des Spinoza sich seinen Standpunct gewann, und dass die Kantische Philosophie ihn bereits fertig antraf. Man sehe die Recension des 3. Bandes der Jacobischen Werke in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur. 10. Jahrgang. 1. Heft. S. 2.

3) Diese Behandlungsart eines philosophischen Systems wird in dem Verhältniss weniger brauchbar, und bei manchem sogar überflüssig, in welchem es weniger originell ist, oder einen früheren Standpunct nur weiter ausbildete. Jacobi's Philosophie gehört nicht in diese Kategorie.

§. 6.

Bei der *Darstellung* eines philosophischen Systems hat man sich des eigenen Standpunctes gänzlich zu entäussern. Denn sie soll ihrer Natur nach nichts anderes sein, als eine *Reconstruction eines fremden Bewusstseins*; und jemehr es gelingt, sein An-sich zu erfassen, desto wahrer und gelungener wird die Darstellung sein. Demnach hat man sich nicht nur einen vielleicht völlig fremden Gesichtskreis während der Darlegung zum eigenen zu machen, sondern auch das aus jenem Gesehene gerade so vorzustellen, wie es von ihm aus erscheint. *Cartesius*, *Spinoza* und *Leibnitz*; *Kant*, *Fichte* und *Schelling* kommen also bei der Darstellung der Jacobischen Philosophie nur als solche und in soweit in Betracht, als welche und in wie weit sie dem Jacobischen Bewusstsein erschienen sind, und durch ihren Anstoss eine Philosophie hervorgeführt haben, welche sich die Jacobische nennt. Wobei man aber sogleich bemerken darf, dass Jacobi ein genauer Kenner, treuer und feiner Darsteller derselben war, und seine Ansicht von ihnen im Wesentlichen mit ihnen selbst übereinstimme. Indessen hat er doch von diesen Systemen nicht den umfassenden Gesichtspunct gefunden, der in Ansehung ihrer möglich ist, woran ihn die Opposition hinderte, in welcher er zu ihnen stand.

§. 7.

Nun sind aber diese Systeme, die Jacobische Lehre mit eingerechnet, noch immer von grosser Wichtigkeit

und das ganze Interesse, welches die Philosophie in unserer Zeit hat, ist von ihnen noch nicht losgekommen. Man widerspricht vielleicht. Allein mich hat bis jetzt keine Erscheinung auf dem Felde der Philosophie in der neuesten Zeit überzeugen können, dass die Philosophie der genannten Männer wahrhaft überschritten, ihr Standpunct als ein zurückgelegter zu betrachten sei, an dessen Stelle ein anderer getreten, der sie ein für allemal unbrauchbar gemacht hätte. Vielleicht haben wir noch eine geraume Zeit an der hiezu nöthigen *Vor*arbeit uns abzumühen, ich meine an der möglichst umfassenden Ansicht von der Speculation, die sie gewähren. Und dazu scheint mir nichts tauglicher zu sein, als eine klare und vollendete Einsicht in das *wahre Verhältniss, in welchem Kant, Fichte und Schelling auf der einen, Jacobi auf der anderen Seite stehen*. Man wird hiebei auf einen wichtigen und weitaussehenden *Gegensatz* (Antagonismus) stossen, der uns, wenn auch in weiter Ferne, doch vielleicht nicht ganz undeutlich den königlichen Weg aller Philosophie zeigt. — Dass diese Ansicht von der neuesten Philosophie überhaupt unabhängig von dem Jacobischen Gesichtspunct gewonnen werden müsse, versteht sich von selbst.

§. 8.

Gesetzt, man könne sich weder bei der einen, noch bei der andern Parthei gänzlich befriedigen, und man habe Gründe, eine über den besagten Gegensatz hinaus liegende Ansicht für wahr zu halten; so schlägt eben damit die Betrachtung und Darlegung desselben in eine *Beurtheilung* um; welche die Aufgabe zu lösen hat: In welchem Verhältniss stehen die genannten Systeme zum Problem der Philosophie überhaupt? Diess heisst nun freilich am Ende so viel: In welchem Verhältniss stehen diese Systeme zu *unserem* Standpunct?

Aber dieser Standpunct soll ja eben als der allein wahre geltend gemacht werden, und es ist auch hierin einmal eine Trennung des Ich von dem Nicht-Ich nicht möglich.

§. 9.

Die Angabe des Verhältnisses der angeführten Systeme zu einander (§. 7.), und zur Aufgabe der Philosophie überhaupt (§. 8.) bilden, auf Jacobi als den Mittelpunct des Ganzen bezogen, die *Beurtheilung* der Jacobischen Philosophie. Aber auch und noch mehr hier, wie bei der *Darstellung*, laufen die beiden Momente der Betrachtung bis auf einen gewissen Punct in einander, was wir unter Zurückweisung auf das dort Gesagte (§. 5. Zus. 1) zum voraus bemerken wollen.

Zusatz. Die Aufgabe, welche wir uns auf diese Weise gesezt haben, zerfällt von selbst in zwei Theile. Der erste enthält die Darstellung der Jacobischen Philosophie, der zweite ihre Beurtheilung. Wir werden im Verlaufe noch manche andere einleitende Bemerkungen machen, denen wir nur desshalb ihren Ort nicht hier gegeben haben, weil sie da, wo sie vorkommen sollen, mehr unmittelbar wirken können.

II.

Von den wesentlichen Momenten der Speculation, welche der Darstellung und Beurtheilung der Jacobischen Philosophie zu Grund liegen.

§. 10.

Die Systeme der neueren und neuesten Philosophie, so wie die von uns daraus abgeleiteten Resultate, machen in ihren Vorstellungen, Begriffen und Sätzen das *Mehrbestimmte* von demjenigen aus, was wir hier über die wesentlichen Momente der Speculation, welche der Darstellung und Beurtheilung der Jacobischen Philo-

sophie zu Grund liegen, vorbringen werden. Es sollen nämlich, ehe wir an das Besondere gehen, ganz im Allgemeinen die Regionen bezeichnet werden, nach welchen die Philosophen der neuern und neuesten Zeit, so weit sie in unserer Schrift zur Sprache kommen, ihre metaphysischen Gläser gestellt haben, ohne das Detail der Visionen selbst, die einer nach dem andern gehabt hat, nahmhaft zu machen. Zu gleicher Zeit werden wir auch die allgemeinen Umrisse derjenigen Beobachtungen bemerklich machen, die wir aus diesen Systemen zum Vortheil der Wissenschaft gewonnen zu haben glauben. Diess scheint um so mehr geschehen zu sollen, als dadurch unsere ganze Betrachtung erst ihren wissenschaftlichen Grund- und Schlussstein erhält, da wir bei der Darlegung des Einzelnen und Besonderen auf eine absolute Vollständigkeit verzichten müssen.

§. 12.

1. Hauptsatz. *Nachdem die Philosophie aufgehört hatte, ein blosser Commentar des Aristoteles und Platon zu sein, und im Mittelalter zur Ausbildung und Vertheidigung des scholastisch-christlichen Lehrbegriffs zu dienen, kehrte sie mit dem Ungestümm eines lange unbefriedigten Affects auf sich selbst zurück, und explicirte sich nach ihren beiden Grundrichtungen als Wissenschaftslehre nach der einen, als Metaphysik oder Ontologie, Kosmologie und Theologie, auf der andern Seite — in der neueren und neuesten Zeit.*

Erläuterung. Unser Satz, sofern er rein historisch ist, kann hier nicht bewiesen werden. Dagegen werden einige Erläuterungen nicht unzweckmässig sein.

Man wird die neuere und neueste Philosophie, wie nicht minder die des *Aristoteles* und *Platon*, und sogar schon die Philosophie der *Eleaten* niemals recht begreifen, wofern man nicht erst darüber mit sich ins

reine gekommen ist, was die Philosophie als Wissenschaftslehre, und was sie als Metaphysik im engeren Sinne sei. Denn diess sind zwei wesentlich verschiedene, aber gleich nothwendige Seiten der Philosophie überhaupt. *Entschieden* haben sie sich auch sogleich in der Geschichte dieser Wissenschaft hervorgethan, nachdem sie ihre erste unvollkommene Epoche in der Vor-Socratischen Zeit zurückgelegt und mit *Platon* und *Aristoteles* eine Höhe erreicht hatte, über die sie seitdem nicht wieder hinausgekommen ist. Der *Unterschied* zwischen beiden wurde zwar niemals zu ganz klarem Bewusstsein gebracht, und selbst in der neuern und neuesten Philosophie, da er seiner *Materie* nach sehr auffallend hervortrat, herrschte über ihn ein unbegreifliches Schwanken *); aber diess kann offenbar die For-

*) Auf eine recht auffallende Weise geht diess aus einem Streite hervor, den *Kant* gegen *Fichte* erhob, ohne dass jedoch der letztere ihn öffentlich aufgenommen und fortgeführt hätte; denn er schrieb hierüber bloss privatim an Schelling (M. s. J. G. Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel, hgb. v. J. H. Fichte. Sulzbach, 1831. 2. Thl. S. 177). Im Intelligenzblatt d. A. L. Z. vom Jahr 1799. Nr. 109 erklärt *Kant* feierlich: dass er »*Fichte's Wissenschaftslehre* für ein gänzlich unhaltbares System halte. Denn reine Wissenschaftslehre ist nichts mehr oder weniger, als blosse *Logik*, welche mit ihren Principien sich nicht zum Materialen des Erkenntnisses versteiget, sondern vom Inhalte desselben als *reine Logik* abstrahirt, aus welcher ein reales Objekt herauszuklauben, vergebliche und daher auch nie versuchte Arbeit ist, sondern wo, wenn es die Transcendental-Philosophie gilt, allererst zur Metaphysik übergeschritten werden muss.« Schon hieraus sieht man, dass Kant eigentlich nur von zweierlei Wissenschaften, bezüglich auf das Object, einen Begriff hatte, von der reinen Logik, die schlechthin von allen Objecten abstrahirt, und von denjenigen Wissenschaften, die ihre besondere Objecte, dieses oder jenes haben. Ein drittes gibt es nach ihm nicht, also auch keine solche Wissenschaft, die von jedem bestimmten Objecte abstrahirt, ohne

derung nur steigern, all diese philosophische Systeme nach den angedeuteten zwei Hauptgesichtspuncten aufzufassen. Oder sollte man dergestalt bei dem Gegebenen, um dessen Einsicht es zu thun ist, verharren, dass man auch an der *Art des Gegebenseins* hängen bleibt und sich allen Fortgang versperrt? Diess würde dem Begriff von Begreifen, auf das es hier ankommt, geradezu widersprechen, sobald man voraussetzt — und wir haben uns erlaubt, solches in Ansehung der neuesten Philosophie vorauszusetzen (Einleitung I. §. 8) — dass die geschichtlich gegebene Philosophie zum wenigsten wesentlich unvollendet und mangelhaft sei.

Als Metaphysik also ist die Philosophie eine *besondere* Disciplin, wie z. B. die Physik, die Logik, Psychologie u. a. Sie heissen besondere Wissenschaften in-

---

von allem Materialen in der Erkenntniss abzusehen, indem sie auf das *Object überhaupt* hinsieht. Und doch ist der Kantische transcendentale Gesichtspunct in der Erkenntniss unter anderem gerade eine solche Erkenntnissart des Objects überhaupt. Aber wie wenig dieser grosse Denker über *den* Punct sich selbst klar war, das zeigt er gleich darauf noch viel deutlicher. Er protestirt gegen die «Anmassung» Fichte's, als habe er (Kant) in der Kritik der reinen Vernunft bloss eine Propädeutik zur Transcendental-Philosophie, nicht das System dieser Philosophie selbst liefern wollen. «Es hat mir eine solche Absicht nie in Gedanken kommen können, da ich selbst das vollendete Ganze der reinen Philosophie in der Kritik der reinen Vernunft für das beste Merkmal der Wahrheit derselben gepriesen habe.» Und doch hat derselbe Mann mehr als einmal, am öftersten in der Kritik selbst, diese eine Propädeutik entweder wirklich genannt (z. B. in der Vorrede zur 2. Ausgabe der Kritik S. XLIII) oder doch als den Versuch beschrieben, der Philosophie den königlichen Weg zu entdecken, auf welchem sie allein zu einem bleibenden Ansehen gelangen könnte. Auch der Sache nach ist die Kritik der reinen Vernunft nichts anderes; sie ist Wissenschaftslehre.

sofern eine jede einen eigenthümlichen, nur ihr zukommenden Gegenstand behandelt, und damit einen bestimmten Ort in dem Gesammtgebiete des menschlichen Wissens einnimmt. Demnach verhält sich jede besondere Wissenschaft zum Ganzen des Wissens *als Theil*, und die eine zu der andern, *wie ihre Gegenstände und ihre Standorte.* Schlechthin nur in diesem und in keinem andern Verhältniss steht die Metaphysik sowohl zu dem Ganzen des menschlichen Wissens, als zu jeder einzelnen Wissenschaft. Sie unterscheidet sich also auch nur durch ihren Gegenstand und Standort von den andern besondern Wissenschaften. Wenn es aber etwas Unterscheidendes und Auszeichnendes ist, in einer gegebenen *endlichen* Reihe das erste und letzte Glied, oder richtiger zu reden, in einem *Begränzten* die Grenzen zu repräsentiren; so kommt solches der Metaphysik allerdings zu. Denn indem die besonderen Wissenschaften, mit Ausnahme der Methaphysik, das *Mittlere alles Erkennbaren*, die Erscheinungen und Gesetze des Daseienden bis auf einen gewissen Punct hin erforschen, ist es das Geschäft der Metaphysik, dieses nach allen Seiten hin unvollendete und unabgeschlossene Wissen zu vollenden, die Erscheinungen, Veränderungen und Gesetze des Daseienden auf ihre letzten Ursachen und Gründe, auf das Unveränderliche zurückzuführen, also das Erste und Letzte in allem Erkennbaren, d. i., die Grenzen desselben darzulegen. Drei Richtungen sind es aber im Allgemeinen, nach welchen hin die mittlere Erkenntniss — diess Wort im objectiven Sinne genommen, da es auf bestimmte Gegenstände geht, nicht in dem transcendentalen Verstande, wo es sich auf die Erkenntniss*art* einschränkt, denn das letztere fällt der Wissenschaftslehre zu — unvollständig ist. 1) Die Richtung auf das Sein der Dinge überhaupt; und hier entsteht das erste Hauptproblem

der Metaphysik, zu zeigen, ob und in wiefern überhaupt Dinge ausser uns und unabhängig von unseren Vorstellungen von ihnen sind oder nicht sind — *Ontologie*. 2) Die Richtung auf den Zusammenhang der Dinge in der Welt. Hier entsteht das zweite Hauptproblem der Metaphysik, zu zeigen, ob und in wiefern die in den Erscheinungen sich kundgebenden mechanischen, chemischen, organischen und organisch-geistigen Verbindungsarten oder Zusammenhangsweisen der Dinge in der Welt real sind, und wie sie selbst untereinander zusammenhängen — *Aetiokosmologie*. 3) Die Richtung auf das den Erscheinungen und Veränderungen zu Grund liegende Wesenhafte und Unveränderliche, als der ersteren Ursache und Grund. Hier entsteht die dritte Hauptaufgabe der Metaphysik, zu zeigen, *a)* ob und in wiefern die Freiheit des Menschen die immanente Ursache seines Erkennens und Handelns ausmache; *b)* ob und in wiefern die dem freien Princip im Menschen adhärirende Eigenschaft der Persönlichkeit ein nothwendiges *und* selbstständiges Accidens des obersten Princips der übersinnlichen Welt sei — Lehre von der Unsterblichkeit oder persönlichen Fortdauer des menschlichen Geistes; *c)* ob und in wiefern das oberste Princip der übersinnlichen Welt als persönlich-freies Wesen, und insbesondere als die extramundane Ursache der Welt der Erscheinungen und Veränderungen begriffen werden müsse.

Niemand wird in Abrede sein, dass ohne die Auflösung dieser Aufgaben alle Wissenschaften, die mittlere Erkenntniss der Dinge, Stückwerk sind, keine Totalität, kein in sich abgeschlossenes Ganze darstellen; dass aber eben so wenig ausser der Metaphysik irgend eine andere Wissenschaft, so sie ihr eigenthümliches Gebiet nicht verlassen will, auf die Auflösung derselben ausgehen könne — beides uns zuvörderst Grund genug,

die genannten Aufgaben einer eigenen Wissenschaft, der Metaphysik, dieser Wissenschaft des unentdeckten Landes, zu zuweisen. Denn um nur das einzige zu sagen, so setzen z. B. die gesammten Naturwissenschaften das objective Dasein der Dinge und den ursachlichen Zusammenhang derselben nothwendig voraus, weil jeder Versuch, darüber zu entscheiden, sie mit einemmale in ein fremdes Gebiet werfen, und die Fortschritte auf dem eigenen schlechterdings hemmen müsste.

Auch dieselbe *Erkenntnissart* hat die Metaphysik mit den übrigen Wissenschaften gemein. Denn in allem *wissenschaftlichen* Erkennen gibt es nur einen Grad — keinen Artunterschied. Alle Wissenschaften kommen nämlich durch eine gewisse einheitliche Verbindung des empirischen und apriorischen Erkennens zu Stande; das will sagen, weder durch dieses noch durch jenes allein. Denn für sich genommen, existiren beide auf dem Felde der Wissenschaften — nicht der einzelnen Erkenntnissacte — entweder nur als irrthümliche Versuche des menschlichen Geistes, mit Füssen zu gehen, die ihm die Natur versagt hat, oder als blosse logische Abstractionen. Jene Verbindung, die einzige reale Erkenntnissart auf dem Gebiete der Wissenschaften, nennen wir das rationale Erkennen, und setzen den Rationalismus in der Wissenschaft in ganz gleicher Weise dem blossen Empirismus und dem blossen Apriorismus in den Wissenschaften entgegen. Von der Philosophie hat man z. B. irrigerweise geglaubt, dass ihre Erkenntnissart durch und durch apriorisch sein müsse (Kant). Aber das einzig wahre an der Unterscheidung zwischen Empirismus und Apriorismus in den Wissenschaften liegt darin, dass einige durch ein Uebergewicht des empirischen über das apriorische Moment im Erkennen zu Stande kommen, andere durch ein Ueber-

gewicht des apriorischen über das empirische, alle durch die Einheit beider Momente. Jenes kommt in den *Erfahrungs-*, dieses in den *speculativen* Wissenschaften zum Vorschein, und zu den letztern gehört die Philosophie, wie man wohl, ausdrücklich zu bemerken, nicht nöthig gehabt hätte.

Was es mit einer solchen Unterscheidung, nicht zweier Erkenntnissarten, sondern nur zweier Momente der einen und selben, d. i. einzigen wissenschaftlichen Erkenntnissart auf sich habe, und wie man das Eins- und Verschiedensein dieser Momente, so wie die daraus hervorgehenden Differenzien für die wissenschaftlichen Methoden sich zu recht zu legen habe, das ist ein Gegenstand der Wissenschaftslehre, die wir jetzt nach ihren Grundzügen characterisiren wollen.

Die Wissenschaftslehre oder philosophia prima *) macht die gemeinsame Seele aller Wissenschaften aus,

*) Der Ausdruck philosophia prima, πρώτη φιλοσοφία kommt in der Geschichte der Philosophie sehr oft vor. Wolf hat einen Theil der Metaphysik, die Ontologie, fälschlich mit diesem Namen belegt; denn wir reden hier nicht von der *Materie* der Wissenschaftslehre, sondern von ihrer ausdrücklichen Anerkennung und Unterscheidung von der Metaphysik als der Wissenschaft eines *bestimmten* Objectes. Jener wurde Anerkennung von jeher zu Theil. — *Platon scheint* aber eine Ausnahme zu machen, wenn er im Theätet alles Forschen nach einer Wissenschaft von der Wissenschaft oder Nicht-Wissenschaft, desshalb als unnütz verwirft, weil dadurch nur eine neue Frage nach der Wissenschaft dieser Wissenschaftslehre sich hervorthäte, und überhaupt ein progressus in infinitum eröffnet würde (Theaet. p. 200. Sieh Ritter, Geschichte der Philosophie, 2 Thl. S. 182.) Die Wissenschaft sei das Maas ihrer selbst, sagt Platon. Das lässt sich auch von der Wissenschaftslehre verstehen, von der es wirklich und allein gilt, weil aller anderen Wissenschaften Maass nicht sie selbst, sondern die Wissenschaftslehre ist, die von keiner andern weiter gemessen wird. So etwas darf man

und ist insofern keine besondere Disciplin, als vielmehr die nothwendige Voraussetzung aller besondern Wis-

---

gewiss auch dem Platon um so eher zumuthen, als er die Philosophie für die Wissenschaft alles Wahren oder des Wahren κατ' ἐξοχὴν hält, was, wenn es von der Materie zu verstehen und nicht aus dem transcendentalen Gesichtspunct zu betrachten wäre, auf die Lehre des Pantheismus führte, den, in seiner Eleatischen Form, Platon so angelegentlich und ernsthaft bekämpft. Man braucht sich jedoch nicht einmal soweit hinauszuwagen und per consequens zu suchen, was unmittelbar gegeben ist. Die höhere Bedeutung der Dialektik in der Platonischen Philosophie weiset auf das Bedürfniss einer Wissenschaftslehre für alle Wissenschaften und für die Metaphysik insbesondere hin, und Platon war bestrebt ihm abzuhelfen.

Soviel mir bekannt, ist aber Aristoteles der erste, der den Ausdruck πρώτη φιλοσοφία gebraucht, und ihr die δευτέρα φιλοσοφία entgegengesetzt hat, z. B. Metaph. ed. Ch. A. Brandis Berol. 1823 p. 123, 5; 152, 6; noch andre Stellen bei Ritter Thl. 3. S. 60. Anmerk. 1. Allein auch bei ihm findet sich keine klare Begränzung ihres Objektes. Bald nämlich ist ihm die erste Philosophie, die Wissenschaft des Allgemeinen ἡ καθόλου ἐπιστήμη Metaph. 7, 1; φιλοσοφία καθόλου 123, 14, und hat dann entweder mit der Wissenschaftslehre nach unserm Begriff, oder mit der philosophia prima des Wolf Aehnlichkeit; bald aber erscheint sie als die Wissenschaft des Uebersinnlichen, der unbeweglichen Wesenheit oder Gottes, also als Theologie. Klarer als in den folgenden zwei Stellen hat sich Aristoteles wohl nirgends ausgesprochen, und in diesen herrscht offenbar Unentschiedenheit und Verwirrung *). Es

---

*) Diess sind seine Worte: ἀπορήσειε γὰρ ἄν τις πότερόν ποθ' ἡ πρώτη φιλοσοφία καθόλου ἐστὶν, ἢ περὶ γένος καὶ φύσιν μίαν. οὐ γὰρ ὁ αὐτὸς τρόπος οὐδ' ἐν ταῖς μαθηματικαῖς, ἀλλ' ἡ μὲν γεωμετρία καὶ ἀστρολογία περί τινα φύσιν εἰσίν, ἡ δὲ καθόλου πασῶν κοινή. εἰ μὲν οὖν μή ἐστί τις ἑτέρα οὐσία παρὰ τὰς φύσει συνεστηκυίας, ἡ φυσικὴ ἂν εἴη πρώτη ἐπιστήμη· εἰ δ' ἐστί τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη. καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν, ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.

senschaften. Der Methaphysik liegt sie nur insofern näher als allen andern Wissenschaften, in wiefern jene

---

dürfte jemand zweifelnd fragen, ob die erste Philosophie auf das Allgemeine gehe, oder ob sie eine bestimmte Gattung und eine besondere Natur, diese oder jene, (ἢ περὶ γένος και φύσιν μίαν) zum Gegenstand habe. Denn auch in den mathematischen Wissenschaften findet nicht eine und dieselbe Weise statt, (d. h. in ihnen ist wirklich die oben angeregte Verschiedenheit zu bemerken, und vielleicht verhält es sich ähnlich mit der ersten Philosophie und mit der zweiten), vielmehr geht die Geometrie und Astronomie auf ein besonderes Object, (περὶ τινα φύσιν) während die Mathematik überhaupt allen gemeinsam ist. Gibt es nun ausser dem Zusammenhange der natürlichen Dinge keine andere Wesenheit, so ist die Physik die erste Wissenschaft, gibt es aber eine unveränderliche, unbewegliche Wesenheit, so ist diese früher und das Object der ersten Philosophie, welche allgemein ist, eben weil sie die erste ist. Sie hat das Seiende zu betrachten, soferne es dieses, und was es als dieses ist, und das in ihm Befindliche eben soferne es ein Seiendes ist, Metaph. E c. 1. An der zweiten Stelle, Z. c. 11., bezeichnet Aristoteles die Physik oder die zweite Philosophie als die Theorie von den sinnlich wahrnehmbaren Wesenheiten (ἡ περὶ τὰς αισθητὰς οὐσίας θεωρία), und hat durch diesen Gegensatz die erste Philosophie ein für allemal auf das Gebiet der übersinnlichen Welt eingeschränkt, also, nach unserer Art zu reden, als Methaphysik bezeichnet.

Noch eine allgemeine Bemerkung möge hier Platz finden. Man kann die Logik bei den Alten füglich in die peripatetische und stoische eintheilen, wovon die erstere nicht hierher gehört, die letztere aber ihrer ganzen Haltung nach Wissenschaftslehre ist. Sie betrachtet 1) die sinnliche Vorstellung in Verbindung mit der Frage, ob sie ein wirklicher Abdruck der Gegenstände, τυπώσις, oder nur eine Modification des Vorstellungsvermögens, ἑτεροίωσις sei; 2) die Begriffe des Verstandes, φαντασίας λογικὰς, und die hierauf beruhenden Grundsätze, προληψεῖς; 3) die übersinnlichen Ideen, τὰς διὰ τῆς διανοίας φαντασίας, in denen die innere Natur der Ueberzeugung nach allen Seiten untersucht wird. S. Lehrbuch der Logik und Metaphysik von Ernst Platner. Leipzig, 1795. S. 6. ff.

bei der geheimnissvollen Dunkelheit ihrer Gegenstände ohne sie keinen sichern Schritt thun, am wenigsten aber den königlichen Weg finden kann, von dem ihr Gedeihen so sehr abhängig ist. Denn die Wissenschaftslehre ist nichts anderes als die Lehre vom Bewusstsein überhaupt, so ferne es die Quelle alles Wissens und Erkennens ist. Sie stellt den Umfang, Inhalt, Zusammenhang und die Grenzen des menschlichen Bewusstseins dar, aber nicht insoferne man es bloss formal und von allen Objecten abgesehen betrachtet, so wenig als in Bezug auf ein bestimmtes Object, sondern in Bezug auf das Object überhaupt oder schlechthin. Ihre Hauptartikel sind: 1) die Wahrnehmung und zwar sinnliche und übersinnliche = Grundbewusstsein, 2) *a)* Vorstellung, *b)* Begriff, *c)* System = abgeleitetes Bewusstsein. Dagegen lässt sich nicht einwenden, dass eine solche Wissenschaft abermals eine Wissenschaftslehre voraussetze, und diese wieder eine andere, und so ins unendliche. Denn die Natur des menschlichen Geistes ist schon so beschaffen, dass er sich bei der nöthigen Vorsicht und Umsicht selbst beobachten und in der Reflexion ein Bild seiner selbst verschaffen kann. Man kann ja auch nicht behaupten, dass die Erscheinung des Grundbewusstseins in dem reflectirten Bewusstsein eine neue Reflexion von diesem voraussetze, und so in's unendliche, weil sonst noch kein Mensch seit Adam zum Selbstbewusstsein gekommen sein könnte*). Doch

*) Hegel hat über ein jedes derartige Unternehmen einen Witz gemacht und ihm, ohne alle Begründung jedoch, eine dogmatische Behauptung beigefügt. Ausser obigen Bemerkungen und der sogleich anzuführenden Rede des Spinoza wollen wir ihm nichts weiter entgegensetzen. Aber hier ist die Behauptung und der Witz: Ein Hauptgesichtspunct der kritischen Philosophie ist, dass, ehe daran gegangen werde, Gott, das Wesen der Dinge u. s. f. zu erkennen, das *Erkenntnissvermögen*

hierüber hat Spinoza am besten geurtheilt: Postquam novimus sagt er*), quaenam Cognitio nobis sit necessaria, tradenda est Via et Methodus, qua res, quae sunt cognoscendae, tali cognitione cognoscamus. Quod ut fiat, venit prius considerandum, quod hic *non dabitur inquisitio in infinitum;* scilicet, ut inveniatur optima Methodus verum investigandi, non opus est alia Methodo, ut Methodus veri investigandi investigetur, et ut secunda Methodus investigetur, non opus est alia tertia, et sic in infinitum; tali enim modo nunquam ad veri cognitionem, immo ad nullam cognitionem perveniretur. Hoc vero eodem modo se habet, ac se habent instrumenta corporea, ubi eodem modo liceret argumentari. Nam ut ferrum cudatur, malleo opus est, et ut malleus habeatur, eum fieri necesse est; ad quod alio

---

selbst vorher zu untersuchen sei, ob es solches zu leisten fähig sei; man müsse das *Instrument* vorher kennen lernen, ehe man die Arbeit unternehme, die vermittelst desselben zu Stande kommen soll; wenn es unzureichend sei, würde sonst alle Mühe vergebens verschwendet sein. — Dieser Gedanke hat so *plausibel* geschienen, dass er die grösste Bewunderung und Zustimmung erwekt, und das Erkennen aus seinem Interesse für die *Gegenstände* und dem Geschäfte mit denselben, auf sich selbst, auf das Formelle, zurückgeführt hat. Will man sich jedoch nicht mit Worten täuschen, so ist leicht zu sehen, dass wohl andere Instrumente sich auf sönstige Weise etwa untersuchen und beurtheilen lassen, als durch das Vornehmen der eigenthümlichen Arbeit, der sie bestimmt sind. Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als *erkennend* geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heisst dasselbe untersuchen, nicht anders, als es erkennen. Erkennen wollen aber *ehe* man erkenne, ist eben so ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage.* Encyclopädie der philos. Wissenschaften, 3. Ausgabe, S. 15.

*) Bened. de Spinoza opp. philosoph. edid. Gfroerer. Stuttgardiae, 1830. P. 500 de intellectus emendatione.

malleo aliisque instrumentis opus est, quae etiam ut habeantur, aliis opus erit instrumentis, et sic in infinitum; et hoc modo frustra aliquis probare conaretur, homines nullam habere potestatem ferrum cudendi. Sed quemadmodum homines initio innatis instrumentis quaedam facillima, quamvis laboriose et imperfecte facere quiverunt, iisque confectis alia difficiliora minori labore et perfectius confecerunt, et sic gradatim ab operibus simplicissimis ad instrumenta et ab instrumentis ad alia opera et instrumenta pergendo eo pervenerunt, ut tot et tam difficilia parvo labore perficiant; sic etiam intellectus *vi sua nativa* facit sibi instrumenta intellectualia, quibus alias vires acquirit ad alia opera intellectualia et ex iis operibus alia instrumenta, seu potestatem ulterius investigandi; et sic gradatim pergit donec sapientiae culmen attingat.

Indem die Wissenschaftslehre das in der Reflexion oder in dem secundären Bewusstsein sich abspiegelnde Grundbewusstsein objectiv hinstellt, und daraus den Ursprung, die Wahrheit, Gewissheit und die Grenze der menschlichen Erkenntnisse nach ihrem gegenseitigen Zusammenhange und in Bezug auf die wesentlichen Momente derselben entwickelt, geht sie nur von einer einzigen Voraussetzung aus: dass der Mensch der Wahrheit fähig und theilhaftig sei. Denn über diese Voraussetzung sich zu erheben, kann nur eine schwärmerische Einbildungskraft fordern, und es käme dem Attentate gleich, über sich selbst hinaus zuspringen, oder auf seine eignen Schultern zu steigen, um eine grössere Aussicht zu geniessen. In dieser Voraussetzung ist alsdann enthalten, als Kriterium der Wahrheit, dass, was mit Nothwendigkeit im Bewusstsein erscheint, oder mit Allgemeinheit, soferne es allen Individuen der menschlichen Gattung im normalen Zustande so scheint, — wie Aristoteles sagte: Was Allen scheint, ist wahr —

wahr sei. Will aber Jemand die menschliche Natur soweit herabsetzen, dass er einen *nothwendigen* Irrthum in ihr zugibt, so mag er es thun, und Zeugniss ablegen von seiner Würde. Nur möge er sich nicht verhehlen, dass seine Aussage gleichfalls ein nothwendiger Irrthum sein könne, consequent genommen, sein müsse, und dass der Mensch nichts sei, auch nichts wisse und nichts vermöge, nicht einmal die Bekräftigung des letztern Mir ist es immer sehr auffallend gewesen, wie in einem guten Kopfe so wahnsinnige Gedanken entstehen konnten; wie Cartesius z. B., um ja zu einer zweifellosen, unverkümmerten *Gewissheit* zu gelangen, verlangen konnte, man müsse vor allem auch das unentschieden lassen, ob nicht vielleicht unsere ganze Natur vom Schöpfer aus zu fortwährender Selbsttäuschung gemacht worden sei: Ignoramus enim, an forte nos tales creare voluerit deus, ut semper fallamur, etiam in iis, quae nobis quam notissima apparent. Princip. philosophiae p. I. §. 5. Wenn in irgend einer Beziehung, so hat *Jacobi* in dieser Hinsicht Recht, zu sagen: Wir sind alle *im Glauben geboren.* Noch mehr hat *Lessing* Recht, zu fragen:

Wer glaubte, dass ein Geist um kühn und neu zu denken,
Sich selber schänden kann, und seine Würde kränken?

Die Metaphysik war als selbstständige, besondere Wissenschaft, bei den Scholastikern nicht zu Hause, und die Wissenschaftslehre haben sie an der einzigen, gleichwohl wichtigen Frage fortgeschleppt, was die Universalien seien. Mit Cartesius (und Baco) eröffnet sich wie mit einem Schlage in einem bisher nicht gekannten Umfange das Gebiet der selbsständigen Philosophie, ohne hier zu läugnen, dass mehrere ihm zunächst vorhergehende Denker auf dasselbe Ziel hinarbeiteten, wie denn z. B. Thomas Campanella die Philosophie als Wissenschaftslehre mit grösserer Schärfe als selbst Cartesius bezeichnet und bearbeitet hat.

Nach diesen Erklärungen wird man sich leicht zu recht finden, wohin die Bestrebungen und Benennungen: Lehre von den Vorstellungen und dem Vorstellungsvermögen, Theorie des Bewusstseins, Kritick des Erkenntnissvermögens; Untersuchungen über die Wahrheit Gewissheit und den Ursprung der menschlichen Erkenntniss, über intellectuelle Anschauung, absolute Erkenntnissart u. dgl. m. zielen und abzwecken — Gegenstände, womit sich die neuere und neueste Philosophie hauptsächlich, ja fast ausschliesslich abgegeben hat. Man wird auch begreifen, was diejenigen eigentlich wollten, welche die Psychologie und Logik als integrirende Theile der Philosophie betrachteten, indem sie in ihnen, freilich unwissenschaftlich genug, Theile der Wissenschaftslehre abhandelten, die ihnen mit Recht nothwendig und unabweisbar schien. Denn nicht die Philosophie allein, sondern auch alle andern Wissenschaften (jene in unabweislicher Angelegenheit) haben ihr *Feld* in der Wissenschaftslehre. Vgl. Kant, Kritik der Urtheilskraft XVI. Berlin und Libau 1790.

§. 12.

2. Hauptsatz. *Die philosophischen Systeme der neueren und neuesten Zeit, Spinoza und Schelling zum Theil, Jacobi ganz ausgenommen, gingen von der Behauptung aus, dass all' unser Erkennen schlechthin durch Vorstellungen vermittelt sei. Diess ist das Allgemeinste, was sich aus der Wissenschaftslehre dieser Zeit erkennen lässt, so wie es dann auch besonders rücksichtlich der Jacobischen Philosophie das Feld ist, auf welchem ihre Polemik ruht.*

Erläuterung. Der nun verewigte G. E. Schulze hat in seiner Kritik der theoretischen Philosophie zuerst, wie ich glaube, *allen* neuern Metaphysikern die Voraussetzung zum Vorwurfe gemacht, dass die menschliche

Erkenntniss von Dingen aus *Vorstellungen* bestehe*). Er sieht nämlich die neuere Philosophie überhaupt als eine dianoiogonische Metaphysik an, d. h. als eine solche, die zur Auflösung ihrer Probleme von der Untersuchung über den Ursprung unserer Erkenntnisse ausgehen zu müssen glaubte. Dieser Untersuchung aber, ist seine Behauptung, wurde überall ein grosses Vorurtheil zu Grunde gelegt, das eben darin besteht, dass alle unsere Erkenntniss von Gegenständen durch *Vorstellungen* vermittelt sein soll. Bei der Ausführung dieser Behauptung hat sich jedoch der scharfsinnige Mann bloss auf die Erkenntniss *äusserer Objecte* beschränkt, und die neuere Philosophie von ihrer idealistischen und realistischen Seite betrachtet. Es liegt aber in der Natur des zu betrachtenden Objects einen weiteren Gesichtskreis zu ziehen. Dass all unser Erkennen durch Vorstellungen vermittelt sei, darf nämlich nicht bloss von der sinnlichen, sondern muss auch von der übersinnlichen Erkenntniss verstanden werden. Denn nach den Systemen der neueren und neuesten Philosophie haben die Vorstellungen der übersinnlichen Dinge oder die Ideen zu der Erkenntniss dieser Dinge und zu ihnen selbst dasselbe Verhältniss wie die Vorstellungen im engeren Sinne zu der sinnlichen Erkenntniss und ihren Objecten.

Die Gegenstände, auf welche die nähere Erörterung dieser Behauptung führen wird, sind von der grössten Wichtigkeit, und wer hierüber das rechte Verständniss einzuleiten wüsste, der würde das Schicksal der Wissenschaftslehre und der Metaphysik unabänderlich bestimmen. Ich wenigstens will allem aufbieten, den Fragepunct recht klar hervorzuheben.

---

*) Kritik der theoret. Philosophie. 1. Band. Hamburg, 1801. S. 95.

Zuvörderst wird Vorstellung als eine Modification des Bewusstseins genommen, soferne es einen Gegensatz zu dem Seienden bildet *). Jedermann weiss, dass Wissen und Sein Ausdrücke sind, die auf zwei ihrer Natur nach verschiedene Objecte hinweisen, mit Spinoza zu reden, auf Denken und Ausdehnung.

Ob der Gegensatz zwischen Wissen und Sein reell sei, oder ob nur scheinbar; desgleichen, ob sich die Glieder desselben contradictorisch entgegengesetzt sind und ganz decken, oder ob nur contrher, bleibt hier völlig dahingestellt. Daher kann es auch nicht schwer werden, sich den Gegensatz *in dieser Allgemeinheit* zu denken, und somit auch, was jedes Glied für sich sei, nach Massgabe dieses Gegensatzes sich vorzustellen.

Das Bewusstsein bezeichnet nichts anderes als die Quelle, den Sitz und Inhalt des Wissens, und ist insoferne lediglich eine Function des Ich und seiner Gesetzmässigkeit. Nach dieser Vorstellungsweise musste man Bewusstsein ethymologisch erklären als: Im Zustande des Wissens sein, und zwar activ genommen.

Eine *Modification* des Bewusstseins ist ein besonderer Act oder eine bestimmte Bestimmung desselben, insoferne in einer jeden das Bewusstsein auf eine eigne Weise bestimmt, ein modificatione modificatum (nach Spinoza) ist, und heisst Vorstellung. Wenn nun alles Wissen und Erkennen aus lauter Vorstellungen besteht, oder richtiger, durch sie vermittelt wird, so gibt es zunächst in jedem Bewusstsein nur ein *Vorgestelltes*, auf welches sich die Vorstellung als auf ihr Object bezieht, und der Grund, aus welchem wir, wenn und so

*) Cartesius erklärt sich hierüber sehr deutlich: Cogitationis nomine intelligo illa omnia, *quae nobis consciis in nobis fiunt*, *quatenus eorum in nobis conscientia* est; atque ita non modo intelligere, velle, imaginari; sed etiam *sentire*, idem est hic quod cogitare. Princip. philosophiae lib. I. §. 9. edit. Amsteld. 1685.

oft es geschieht, von einem bloss Vorgestellten auf ein Reales, Ding an sich, übergehn, liegt in einem *Andern*, insbesondere in einem Schluss aus den Eigenschaften einer Vorstellung auf ihr Wesen. Man vergleiche z. B. Locke's Argumentationen: Essay of hum. unterst. B. IV. Chap. XI. §. 1 – 11 wo der scharfsinnige Wringtoner Philosoph die *Eigenschaften* der Vorstellungen zu entwickeln bemüht ist, aus welchen wir auf etwas diesen realiter zu Grunde liegendes schliessen, während der gemeine Menschenverstand sie für Empfindungen, d. h. für *unmittelbare* Zeugen des Wirklichen fälschlich ausgibt. Ebenso Wolf, wenn er das Wirkliche als eine Vervollständigung des Möglichen, complementum possibilitatis, darstellt; vgl. dessen Ontologia. P. I. Sect. II. Cap. III. §. 174. Denn das Mögliche, welches dem Wirklichen vorangehen muss, entspringt aus dem Satze des Widerspruchs, dem formalen Principium aller Schlüsse, und das Wirkliche ist dem zufolge gleichfalls durch einen Schluss vermittelt **).

Ganz in demselben Falle sind diejenigen, welche in derselben Weise das Bewusstsein aus lauter Vorstellungen entstehen lassen, und, um zu dem ihnen zu Grund liegenden Wirklichen zu gelangen, sich auf die Gottheit berufen, wie Cartesius und Leibnitz *). Wenn aber der Urheber der Kritik der reinen Vernunft behauptet, dass wir nur Vorstellungen und Vorgestelltes oder Erscheinungen erkennen, und die Dinge an sich der theoretischen Erkenntniss der Vernunft ewig verschlossen bleiben, ungeachtet sie von ihr als möglich vorausgesetzt, und als problematisch gültig anerkannt werden; so geschieht diess lediglich *dem Schlusse* zu lieb, dass Erscheinungen ohne Erscheinendes gar nicht

*) Ueber Cartesius vgl. m. unten: Erster Theil. §. 7; über Leibnitz seine: Nouv. Ess. L. IV. p. 414. 415.

**) Vgl. hiezu Jacobi im II. Bande sämmtlicher Werke. S. 173.

denkbar, wahrhaft absurd wären. Vgl. Kritik der reinen Vernunft, Vorred. XXVI.

Indess liegt allen diesen Behauptungen zuerst ein ungeheurer Widerspruch zu Grund, dessen Entdeckung dem Verfasser der Wissenschaftslehre zugeschrieben werden muss. Wenn nämlich das Wirkliche, das Seiende oder das Ding an sich, das wir in der *Erkenntniss* zu besitzen vorgeben, in der Erkenntniss nicht insofern liegen kann, als sie aus lauter Vorstellungen bestehen soll, weil diese nur ein Vorgestelltes liefern; so kann es auch nicht in dem reflectirten Bewusstsein, in dem Begriff, Urtheil und Schluss liegen. Denn diese sind noch mehr als jene blosse Vorstellungen, Vorstellungen der zweiten Ordnung, und beziehen sich sub- und objectiv auf die Vorstellungen der ersten Ordnung. Nichts kann also von diesem Gesichtspuncte aus einleuchtender sein, als was Fichte sagt*): « Wie kommen wir dazu ein Sein anzunehmen? Da diese Frage von der Einkehr in sich selbst, von der Bemerkung, dass das unmittelbare Object des Bewusstseins doch lediglich das Bewusstsein selbst sei, ausgeht, so kann sie von keinem andern Sein, als von einem Sein *für uns* reden; und es wäre völlig widersinnig, sie mit der Frage nach einem Sein ohne Beziehung auf ein Bewusstsein für einerlei zu halten, » sowie hinwiederum nichts ungereimter, als das Wirkliche in zweiter Instanz erhaschen zu wollen, nachdem man die erste Instanz des Bewusstseins für incompetent, in dieser Sache zu entschieden, erklärt hat.

Wenn aber Spinoza und Schelling die Erkenntniss auf dem Standpuncte der Reflexion der Erkenntniss vor der Vernunft, die bedingte Erkenntniss einer absoluten

*) Philosophisches Journal von Fichte und Niethammer. 5. B. 4. Heft. S. 325.



Erkenntnissart gegenüberstellen, und die erstere aus Liebe zu der zweiten ganz vernichten; so haben sie einmal statt alles nothwendige Erkennen (und dahin gehört auch die Reflexionserkenntniss), als Eines und inwieferne es dieses ist, kurz, in seiner Totalität aufzufassen, einen ewigen, unvereinbarlichen Gegensatz zwischen beiden statuirt, eine Scheidewand zwischen ihnen errichtet, die die Einheit des Menschenwesens in gleicher Weise spaltet, und den einen Theil für nichtig und werthlos erklärt, um die Vortrefflichkeit des andern desto entscheidender und pikanter empfinden zu können. Im übrigen theilen sie die Meinung ihrer Zeit, dass alles Erkennen aus lauter Vorstellungen bestehe, und durch sie vermittelt werde, *jedoch so*, dass sie nur Vernunftvorstellungen zu geben, deren reale Beziehung in dem Begriffe zu suchen ist*). Der

*) Damit ich nicht schon am Anfange missverstanden werde, will ich hierüber eine noch nähere Erörterung einleiten. Die Grundbehauptung von Seite der neueren und neuesten Philosophie, sage ich, sei die, dass das Bewusstsein an und für sich mit dem Sein nichts gemein habe, dasselbe nicht offenbare und unmittetbar zu erkennen gebe. Das Sein oder Nichtsein ist ein Gegenstand, über welchen immer und lediglich *mittelst* einer künstlichen, complicirten Operation des Denk- und Erkenntnissvermögens — *mittelst des Begriffes* — entschieden wird. Wenn nun auch eine Philosophie, als z. B. die der absoluten Identität, die intellectuelle Anschauung zu ihrem Principe macht, und behauptet, dass in ihr Erkennen und Erkanntes nicht als verschieden, sondern als schlechthin Eins erscheinen, dabei aber zum Gegenstande dieser Anschauung bloss das Absolute, das Göttliche macht, über das endliche und bedingte Sein dagegen dialectisch, d. h. durch einen künstlichen Mechanismus von Begriffen entscheidet: so ist das in Absicht auf das einzelne und abgesonderte Sein, wovon die Frage ist, nämlich von dessen Verhältniss zum Bewusstsein überhaupt, und also auch zu dem Unendlichen in ihm, ganz ebendasselbe mit der Behauptung:

einzige Unterschied ist, dass diese ihren philosophischen Process von Oben, jene von Unten beginnen, wobei das Resultat der erstern nicht befremden kann, wornach das Endliche und die Vorstellungen des Endlichen für sich nichts sind, weil der Standpunct von Oben, oder der Versuch, alles aus dem Absoluten, dem sogenannten Gesichtspunct der blossen Vernunft, abzuleiten, sofern er ja lediglich nur auf negative, das niedere Erkenntnissvermögen und seine Objecte verflüchtigende Weise zu Stande gekommen ist, sich selbst aufgeben müsste, wenn er die zu seiner Selbstbildung und Erhaltung nöthig gewordenen Destructionen hintenher wieder gut machen möchte. Weil aber doch eine mächtige Anreitzung zu einem solchen Versuche sehr nahe liegt, da sich der Standpunct der Reflexion, und was auf ihm als wahr erkannt wird, selbst von den übermüthigsten Vertheidigern der Vernunfterkenntnisse nicht gänzlich zurückdrängen lassen; so entsteht ein gewisser Vergleich zwischen den feindlichen Mächten, und die Gegenstände der Reflexionserkenntniss, welche anfänglich zum absoluten Nichts — *οὐκ ὄν* — herabgewürdigt zu werden schienen, gelangen noch vor Thorschluss zu der Ehre, ein Nicht — Nichts — *μη ὄν* zu sein. Wie mithin dem Cartesianismus, der Leibnitz-Wolfischen Philosophie, der Vernunftkritik und Wissenschaftslehre, (in den beiden letztern auf bewusste und zugestandene,

---

dieses einzelne Sein sei nicht im Bewusstsein als solchem gegeben, sondern trete zu ihm als Accidens, *durch* ein Anderes (den Begriff) hinzu. Nur dieser eine Unterschied findet statt, dass jene ihren Standpunct in dem Absoluten, diese aber in dem Bedingten nehmen, worin die letzteren ohne Zweifel Recht haben. Der Standpunct der Reflexion bei Spinoza und Schelling hat *dasselbe* Schicksal, als das Bewusstsein überhaupt bei dem erst genannten Philosophen, so verschieden auch beider Schicksale durch die Dialektik bestimmt werden.

in der letztern auf allein folgerechte Weise) der Idealismus anklebt, so ist diess auch die nothwendige Folge des Spinozismus und der absoluten Identitätslehre, nur mit dem Unterschiede, dass der Idealismus der letztern objectiv und absolut, der der erstern eigentlich bloss subjectiv und bedingt erscheint.

§. 13.

3. Hauptsatz. *Die neuere und neueste Philosophie hat das Primitive im menschlichen Bewusstsein theils ganz ignorirt, theils das wahre Verhältniss des Grundbewusstseins zu dem abgeleiteten nicht gefunden.*

Erläuterung. Diejenigen, welche annehmen, all unser Erkennen sei durch Vorstellungen vermittelt, sagen damit aus, dass das *ganze* menschliche Bewusstsein aus lauter Vorstellungen bestehe. Denn dasjenige, was sie dazu anwenden, um zur Erkenntniss, d. i. über die Vorstellung hinaus zu einem realen Dasein zu kommen, gehört gleichfalls zu dem Reich der Vorstellungen, weil es eine und dieselbe Natur, die des reflectirten Bewusstseins, ausdrückt (§. 12). Auf solche Weise wäre aber das Bewusstsein schlechthin unbegreiflich. Denn man kann zwar immer von einer Vorstellung zu der ihr vorhergehenden gelangen, und von dieser wieder zu ihrer früheren; aber damit verwickelt man sich in einen unendlichen Process, aus dem nicht so leicht zu entkommen sein möchte. Zufolge eines dunkeln Dranges, scheint es, ist man bemüht gewesen diese Inconvenienz dadurch zu umgehen, dass man zuletzt oder zuerst ein Unmittelbares, durch nichts weiter zu vermittelndes, annahm, welches man insgemein einen ersten Grundsatz nannte. Allein diese Principien sind nichts mehr als identische Sätze, unzureichend, die unendliche Reihe der Vorstellungen zu erklären; wie denn der des Cartesius, cogito, ergo sum, nur soviel heisst: ich denke,

also bin ich denkend. Oder man nimmt an, er drücke das Factum aus: indem ich denke, denke ich; alsdann sieht man aber keinen Grund ein, warum man grade bei diesem bedingten Dinge, bei einer Thatsache stehen bleiben will, die eben nur etwas Mittelbares vorstellt, so gut als jedes endliche Ding und die Vorstellungen von ihnen, in Ansehung derer man doch einen zureichenden Grund finden will. Aber offenbar soll des Cartesius cogito, ergo sum nicht bloss eine Thatsache, sondern einen schlechthin und unmittelbar gewissen Satz ausdrücken, und in dieser Eigenschaft ist er offenbar ein identisches Urtheil. Desgleichen sind auch die Leibnitz-Wolfischen Principien des Widerspruches und des zureichenden Grundes, und der Fichte'sche, nach seinem Urheber formell und materiell unbedingte Grundsatz: Ich bin Ich, nichts mehr als identische Sätze. Was zuerst den Satz des Widerspruchs anlangt, so hat Leibnitz ihn mit Recht dem Satze der Identität gleichgestellt, und somit selbst bestättigt, was wir behaupten. Denn durch ihn ist nichts anderes gesagt, als dass eine Vorstellung unmöglich sei, welche widersprechende Merkmale in sich enthält, und möglich, wenn diess nicht ist: unum est principium contradictionis, vi cujus falsum judicamus, quod contradictionem involvit, et verum quod falso opponitur vel contradicit. Leibnitz redet zwar hier von *wahr* und *falsch*; aber dadurch ist er über den Inhalt des Satzes des Widerspruchs hinausgekommen, weil eine mögliche Vorstellung eben darum, weil sie möglich, noch nicht wahr ist, da das Wahre sich nothwendig auf ein Objectives beziehen muss, das in der blossen Vorstellung nicht enthalten ist. Diess hat Wolf sehr wohl gefühlt und desshalb das Wirkliche als dasjenige bezeichnet, was zum Möglichen hinzutreten muss — als complementum possibilitatis. Sieht man von dem unrichtigen Sprachgebrauche weg, der

in der Leibnitzischen Erklärung von dem Satze des Widerspruchs vorkommt, so ergibt sich aus eben dieser Erklärung von selbst, dass der fragliche Satz ein identischer ist. Denn das erste Glied des Satzes ist die gerade Negation des zweiten, hinwiederum die gerade Position des in dem zweiten Negirten, die Copola aber anerkennt und drückt dieses Verhältniss aus. Der Satz des zureichenden Grundes, sofern er durch sich selbst klar und keines Beweises bedürftig sein soll, kann gleichfalls nur ein identisches Urtheil sein. Von dem Satze der Identität endlich liegt diess am Tage. Er ist die absolute Form alles Urtheilens und Denkens, und die Principien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes sind Modificationen von ihm. Solche Principien sind demnach nichts anderes als die abstrahirten Fundamente des *subjectiven* Mechanismus im Vorstellen und Denken. Eine Erklärung der Vorstellungen muss aber auf etwas ganz anderes ausgehen, als die Darlegung des Formalismus oder Mechanismus derselben ist. Denn um eine unendliche Reihe zu begreifen, ist es selbst in der Mathematik nicht einmal zureichend, bloss das Gesetz ihres Fortganges zu kennen; vielmehr sucht man zu erforschen, woraus sie entstanden. Z. B. mit der Reihe: $1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1 \ldots$, deren Fortgang bis ins Unendliche man kennt, ist durchaus nichts anzufangen, so lange es unbekannt bleibt, dass sie aus dem Quotienten $\frac{x}{1+x}$, $x = 1$ gesezt, entstand. Ganz auf gleiche Weise muss das reale Principium der Vorstellungen bekannt sein, um ihre Natur zu verstehen und für die unendliche Reihe derselben einen terminus ultimus zu haben. Das formale Principium reicht so wenig zu, solches zu leisten, dass man vielmehr erst mit ihm die Verlegenheit in ihrer ganzen Grösse empfindet. Was man vorher nämlich bloss befürchtet hat,

dass die Vorstellungen ein unendliches Feld eröffnen, ohne Eingang und Ausgang, das hat das Gesetz aller Vorstellung ausser Zweifel gesetzt.

Dabei muss man aber auch gestehen, dass das eben angezeigte Verfahren vollkommen consequent ist, wenn man einmal nichts als Vorstellungen im menschlichen Geiste zulässt. Denn mit Ausnahme der Darlegung des höchsten *Gesetzes* dieser Vorstellungen würde jeder andere Versuch von der eingeschlagenen Bahn ablenken.

Was hier auf *ganz allgemeine Weise* von Leibnitz geschehen, und von Wolf, um vom Denken zum Sein einen Uebergang zu bahnen, verbessert worden ist, dasselbe haben alle jene nachgeahmt, die einen sogenannten obersten Grundsatz an die Spitze des menschlichen Bewusstseins oder Wissens stellten, mit dem Unterschiede, dass sie nicht in dem allgemeinsten identischen Satze, sondern in einem besondern (aber in gleicher Weise identischen Urtheil) die einzig mögliche Grundlage des Wissens suchten. Sie sind weder in der Wissenschaftslehre, wir meinen hier nicht die Fichte'sche, noch in der Metaphysik von irgend einem Gebrauche, weil in ihnen kein einziges Moment eines synthetischen Progressus, d. i. kein Fundus zur Erweiterung unseres Wissens gegeben ist, gesetzt auch, wir geben, was wir von Leibnitz und Wolf schlechthin leugnen, von Cartesius und Fichte zu, dass ihre Principien nicht bloss formal und ohne allen realen Inhalt seien. Aber grade dann offenbart sich der grösste Widerspruch. Wenn das ganze menschliche Bewusstsein lauter Vorstellungen als eben so viele Abänderungen oder Modificationen von ihm enthält, so sollte man nicht darauf ausgehn, irgendwo eine Grenze zu statuiren. Denn ist das als Grenze des Bewusstseins betrachtete mehr als eine Vorstellung, so gibt man zu, dass das Bewusstsein auch noch anderes enthalten könne als blosse Vor-

stellungen; ist es aber gleichfalls eine Vorstellung, so kann man bei ihr als der Grenze unmöglich stehen bleiben, weil in Ansehung ihrer dieselbe Frage entsteht, wie in Ansehung aller, nämlich nach ihrem Grunde, und man hat keine Grenze, keinen Erklärungsgrund der Vorstellungen und des Bewusstseins. Denn was die Vorstellung überhaupt erklären soll, kann nicht wieder eine Vorstellung sein. Hiernach beruht die Annahme, dass dieser oder jener als Grundlage für das Bewusstsein bezeichnete identische Satz einen objectiven Inhalt ausdrücke, auf einem Abfall von dem eignen Standpuncte, wie schon oben bemerkt wurde; denn dass er solches sei, wird entweder aus dem reflectirten Bewusstsein erkannt — und dann ist das zu Erklärende, nämlich die Vorstellungen oder die Reflexion, als Erklärungsgrund angenommen, was absurd ist; oder man gibt eine andere als durch blosse Vorstellungen vermittelte Erkenntniss zu. Aber dieser Fall ist gegen die Annahme, und würde auf ein von dem reflectirten Bewusstsein verschiedenes Grundbewusstsein als die Grundlage aller Vorstellungen hinweisen, von dessen Wesenheit nichts so sehr entfernt sein kann als die wirklichen Principien, welche die neuere und neueste Philosophie in Ansehung alles Bewusstseins aufgestellt hat.

Soviel erhellt aus dem Bisherigen, dass die neuere und neueste Philosophie sich gedrungen fühlte, der ins Unendliche gehenden Reihe von lauter Vermittellungen und Bedingungen, welche die Behauptung, dass all unser Erkennen durch Vorstellungen vermittelt sei, nach sich zieht, eine Grenze zu setzen, sowie dass sie die rechte Grenze nicht getroffen habe. Denn entweder ist, was sie als die Grundsuppe aller Vorstellungen und alles Wissens angab, nämlich schlechthin identische Sätze ohne realen Inhalt, solches unmöglich;

oder sie deutet auf etwas einem Grundbewusstsein als wahrer Grenze alles Wissens Analoges hin, aber auf Kosten des eigenen Standpunctes. Indessen scheint doch nichts so sehr geeignet zu sein, die wahre Natur unseres Bewusstseins kennen zu lernen, als der Versuch, die Vorstellungen zu erklären. Dieser Versuch geht von der richtigen Bemerkung aus, dass man bei einer blossen Vorstellung in der Erklärung der Vorstellung überhaupt nicht stehen bleiben könne, indem eine jede Vorstellung als solche ein bloss Bedingtes ist, dessen Bedingung man eben finden will. Es verhält sich hier auf eine ganz ähnliche Weise, wie bei dem sogenannten cosmologischen Beweise, wo von dem Bedingten in der Welt auf ein Unbedingtes geschlossen wird. Denn die Welt der Vorstellungen ist ein Inbegriff von lauter Bedingtem, und der Grund derselben kann nicht in einer Vorstellung liegen, sondern in etwas ganz anderem. Welches ist nun dieses andere? Wir haben schon bemerkt, dass die blosse Vorstellung als Object ein bloss Vorgestelltes enthält, welches sich von dem Realen, das in der Wahrnehmung, sei es der sinnlichen oder übersinnlichen gegeben ist, eben *durch den Mangel des Wirklichen* unterscheidet. Die blosse Vorstellung *weiset* aber nothwendig auf ein solches Wirkliche hin, ob sie gleich dasselbe nicht darstellt: sie hat einen natürlichen Drang zum Realen, und der menschliche Geist kann sich unmöglich dem Fürwahrhalten oder Glauben einer Wirklichkeit entziehn, so sehr er sich auch in Speculationen verstiegen haben mag. In der Vorstellung ist Vorgestelltes, Vorstellendes und Vorstellung selber unterschieden. Ist nun der Grund der Vorstellung nothwendig ein anderes, ist dieses andere aber doch ein Bewusstsein, weil wir hierüber nicht hinaus gehn können, so muss man offenbar ein Grund- und abgeleitetes Bewusstsein unter-

scheiden, und das Grundbewusstsein kann nur ein solches sein, wo Wissen und Sein schlechthin eins ist, wo keine Vorstellung mehr ist, also auch kein Unterschied zwischen Vorgestelltem, Vorstellendem und Vorstellung. Das Reale selber, das an die Stelle des bloss Vorgestellten tritt, das Ich und die unerklärliche Verschmolzenheit beider ist hier in dem Grundbewusstsein — das Eins und Alles. Der Sprachgebrauch deutet diese Einheit an, indem «Bewusstsein» nichts anderes anzeigt, als Wissen *und* Sein; vermittelt durch die Activität des Ich oder des Wissenden (daher *Be*wusstsein). Aber was bedeutet es denn: im Grundbewusstsein ist Wissen und Sein schlechthin Eins? Doch offenbar nicht eine Wesenseinheit; denn alsdann würde das abgeleitete oder reflectirte Bewusstsein dem Grundbewusstsein gradezu widersprechen, indem es in jenem nichts verschiedeneres gibt als eben das Wissen und Sein. Ein solcher Widerspruch aber, der auf eine nothwendige Spaltung des Menschenwesens selbst hinführt, ist ebenso nothwendig eine Lüge. Jene Einheit hat eine bloss negative Existenz und will nur anzeigen, dass die Trennung zwischen Objectivem und Subjectivem dort noch gar nicht vorkommt, vielmehr erst mit dem reflectirten Bewusstsein, mit der Vorstellung eintritt, d. h. wir unterscheiden Objectives und Subjectives nicht primitiv, sondern secundär, so ferne wir reflectiren oder vorstellen. Dass aber wirklich in dem primitiven Bewusstsein, Vorstellung, Vorgestelltes und Vorstellendes zusammenfalle, geht am besten aus dem Selbstbewusstsein, d. i. aus dem Wissen um das Sein seiner selbst, hervor, wo die Vorstellung-Ich, das Vorgestellte-Ich und das Vorstellende-Ich ist, ohne dass darum das Ich nichts anderes wäre als eben nur dieser Act des Grundbewusstseins. Dasselbe gilt von dem mehr bestimmten Grundbewusstsein der Dinge ausser uns.

Auch diese sind in ihm mit dem Wissenden eins, ohne es selber oder ihm gleich zu sein; woraus unbestreitbar hervorgeht, dass im Grundbewusstsein nur die gleiche Gewissheit des Ich und Nicht-Ich, des Wissens und Seins gegeben ist, ohne eine Wesenseinheit oder Unzertrennlichkeit anzuzeigen. Ich sage, die gleiche Gewissheit des Ich und Nicht-Ich; denn beide sind noch gar nicht unterschieden, also auch in nichts, mithin auch nicht in puncto existentiae unterschieden, so dass, so gewiss überhaupt etwas ist, so gewiss insbesondere ein Wissen und ein Ich ist, eben so gewiss und in demselben Augenblicke auch das Nicht-Ich ist.

Der Versuch, die Vorstellungen zu *erklären*, führt also auf den die Natur des Grundbewusstseins von der ontologischen Seite ausdrückenden Satz: Das Ich und das Nicht-Ich *sind*, und sind schlechthin *zugleich*, d. h. in einem und demselben ungetheilten und untheilbaren Bewusstseinsact. An diese *subjective* absolute Identität des Idealen und Realen im Grundbewusstsein, knüpft sich aber, und ist schlechthin durch sie gesetzt, die Negation: Das Ideale und Reale sind nicht *objectiv* identisch. Durch diese Negation hängt nun das abgeleitete Bewusstsein mit dem ursprünglichen zusammen, indem in dem ersteren die Negation des letzteren zu folgender Position wird: Das Ideale und das Reale sind objectiv und wesentlich *verschieden.* Diese Position ist aber nur die allgemeine, noch völlig unbestimmte Grundlage des abgeleiteten Bewusstseins, und das letztere tritt als solches niemals in dieser Unbestimmtheit auf, obgleich alle seine Aeusserungen und Bestimmungen auf ihr ruhen und sie voraussetzen. Vielmehr ist in jeder besondern Bestimmung des abgeleiteten Bewusstseins, also in jeder Vorstellung, eine *bestimmte* Verschiedenheit der Vorstellung und des Vorgestellten gegeben, mit der aus dem Grundbewusstsein stammen-

den Gewissheit, dass das in der Vorstellung normal Vorgestellte objectiv real und reell objectiv sei. Man kann zur Erläuterung dessen eine Vergleichung aus der Arithmetik anstellen. Die negative und positive unendliche Reihe der natürlichen Zahlen hat in dem Zero (O) ihren Uebergangspunct. Das Zero negirt sowohl das Positive und Negative als das Bestimmte überhaupt; es ist der arithmetische Indifferenzpunct. Aber es setzt das Dasein des Vielfachen, der Zahl, der negativen so gut als der positiven, voraus, indem es nicht das Nichts, sondern eben diese negirt. In Ansehung der *bestimmten* Veränderungen des Daseienden überhaupt im Ich und im Nicht-Ich, also in Ansehung der einzelnen Dinge überhaupt, sie mögen innerliche oder äusserliche sein, ist das Grundbewusstsein das Zero in der Arithmetik; die Vorstellungen und das Vorgestellte, soferne sie Modificationen des Ich darstellen, werden durch die negative Zahlenreihe, die Dinge selbst aber durch die positive Zahlenreihe repräsentirt. Wie sich das Zero auf der einen Seite zur negativen, auf der andern zur positiven Reihe der wirklichen Zahlen entfaltet, so erschliesst sich das Grundbewusstsein in dem abgeleiteten Bewusstsein zu einem unendlichen Gegensatz des Subjectiven und Objectiven. Den dunkeln Grund des Grundbewusstseins und die in ihm schlummernden zwei grosse Welten, kann Niemand erklären; er ist in letzter Instanz ein Geheimniss, der geheime Kunstgriff des Schöpfers *).

---

*) Eine dem Grundbewusstsein parallel laufende Function des menschlichen Geistes ist die Einbildungskraft, welche ein Seiendes schöpferisch aus sich erzeugt, imaginirt. Sie ist so gut, als das Grundbewusstsein, ein unerschöpflicher fundus für eine Menge von Vorstellungen, Begriffen und Sätzen, aber mit dem Unterschiede, dass sie nur eine subjective Realität

Nunmehr möchte es zweckmässig sein, den Gegenstand aus einem allgemeineren Gesichtspuncte zu betrachten. — Man hat entweder das abgeleitete Bewusstsein von der bloss psychologischen statt philosophischen Seite aufgefasst, oder man hat für das Grundbewusstsein einen transcendenten Standpunct genommen: diess ist unsere Behauptung. Zunächst reden wir nur von dem erstern Falle.

In dem Reiche der Natur und in dem Reiche des Geistes findet sich ein durchgängiger Parallelismus, ungefähr wie zwischen der positiven und negativen Reihe der natürlichen Zahlen. Was die Erscheinungen, was das Veränderliche in der Natur ist, das sind die Vorstellungen, das Mittelbare im Wissen; und was das Constante und Absolute in der Objectivität ist, das ist das Unmittelbare und Unbedingte in der Subjectivität. Das Gesetz der Causalität z. B. ist etwas Unveränderliches und Ewiges; die einzelnen Erscheinungen ursachlicher Verbindung in der Natur sind das Veränderliche an jenem. Die *unmittelbare Erkenntniss, dass Dinge ausser uns und von unsern Vorstellungen unabhängig vorhanden sind*, ist etwas schlechthin Unbedingtes; denn durch das Vorhergehende haben wir diese Erkenntniss nicht mittelbar machen, sondern nur zeigen

---

haben, während diejenigen Vorstellungen, welche aus dem Grundbewusstsein emporsteigen, auch objectiv real sind. Ich mache ausdrücklich auf dieses Verhältniss aufmerksam, weil es mir vor Allem geeignet scheint, das rechte Licht auf die Natur des Grundbewusstseins zu werfen. Denn was die Einbildungskraft sei und wie die aus ihr geschöpften Erkenntnisse zur Objectivität stehen, weiss ein Jeder sehr gut: vorzüglich desswegen, weil wir die Einbildungskraft in unserer Macht haben. Aber das Grundbewusstsein ist etwas schlechthin Gegebenes, und wir können es nicht beliebig entstehn lassen, um dabei Einsicht von seiner Natur zu nehmen. —

wollen, wie man durch consequentes Denken bis dahin gelangt, wo die unmittelbare Erkenntniss positiv hervortritt, wie man also durch's Denken niemals über die Negation der Antithese hinauskommt, die in der unmittelbaren Erkenntniss als These erscheint. *Die Vorstellungen äusserer Dinge* sind das Bedingte und Veränderliche an jener. Dem Gesagten zu Folge gibt es also nur zweierlei Wissenschaften, die Wissenschaften des Veränderlichen und Bedingten, d. i. der Erscheinungen und ihrer Gesetzmässigkeit und die Wissenschaften des Unbedingten und Unveränderlichen, d. i. des Wesens der Dinge. Diese Eintheilung erhält man jedesmal, sei es, dass man die Gegenstände, sei es, dass man die Erkenntnissart zum Eintheilungsgrunde macht, weil zwischen beiden ein factischer, aber geheimnissvoller Parallelismus statt findet. Erfahrungs- und Vernunft- oder speculative Wissenschaften erscheinen auch hier wieder als die zwei grossen Geschlechter des zusammenhängenden Wissens und Erkennens.

Wie die Physik nur auf die Erscheinungen und ihre Gesetzmässigkeit, also auf das Veränderliche in der äussern Natur innerhalb bestimmter Grenzen seiner Veränderung geht; so hat es die Psychologie bloss mit den innerhalb fester Grenzen eingeschlossenen Modificationen des Bewusstseins zu thun. In dem Bewusstsein kommen lauter Vorstellungen oder bestimmte Veränderungen des Bewusstseins vor; aber sind diese das Bewusstsein selbst, oder vielmehr, ist das Bewusstsein nur dieser Inbegriff von Vorstellungen? Keineswegs. Ein *bloss* Veränderliches ist ein Unding, sowie ein *bloss* Beharrliches. Beide sind an einander. Das Bewusstsein schlechthin und in seiner vollen Bedeutung ist das Eine am Vielen, das Constante an und mit dem Veränderlichen. Die blossen Vorstellungen, als das bloss Veränderliche, sind also nicht das ganze Bewusstsein,

weil sie als solches gar nicht sein, und noch viel weniger ein Bewusstsein sein könnten. Nun aber, wie ist das Eine und Constante schlechthin, das *reine* Bewusstsein zu denken? Ist es bloss ein Subjectives, oder ein Subjectives und Objectives zugleich in unerklärlicher Verschmolzenheit? Wäre das erste, wie kämen die Vorstellungen vom Nicht-Ich zu den Vorstellungen vom blossen Ich, zum Selbstbewusstsein hinzu? Denn beide umfasst das Bewusstsein überhaupt. Das *Selbstbewusstsein* oder das Bewusstsein vom blossen Ich ist ja offenbar ein *bestimmtes* Bewusstsein, und, was sich an es knüpft, ist nicht das Bewusstsein überhaupt oder das ganze Bewusstsein, wovon die Frage ist. Folglich ist die Annahme des ersten absurd. Da nun die Erfahrung zeigt (und sie wird mit Recht hier befragt, weil es sich um ein Factum handelt,) dass nothwendige Bestimmungen, betreffend ein Nicht-Ich, an dem Bewusstsein überhaupt vorkommen, da ferner das Veränderliche des Nicht-Ich-Bewusstseins ohne ein zugleich vorhandenes Unveränderliche nicht begriffen werden kann; soll das letztere abermals das Unveränderliche am Ich-Bewusstsein sein? Diess wäre absurd. Denn das Ich-Bewusstsein ist ein *anderes*, als das Nicht-Ich-Bewusstsein, und die Bestimmungen von jenem sind *andere*, als die Bestimmungen dieses. Die Bestimmungen des Nicht-Ich-Bewusstseins sind ein mehr bestimmtes Ich-Bewusstsein in nothwendiger, nicht accidentieller Bestimmtheit, d. h. durch einen vom Ich verschiedenen, nicht an ihm vorkommenden Bestimmungsgrund bestimmte Veränderungen des Selbstbewusstseins. Man darf über den Grund, woher wir diess wissen, nicht betreten sein; denn es ist *derselbe*, welcher uns von dem Selbstbewusstsein, und dass es dieses sei, Kunde gibt, die Erfahrung, welche, inwieweit sie in Ansehung des Selbstbewusstseins nicht angefochten wurde, insoweit

auch in Ansehung des Nicht-Ich-Bewusstseins gelten muss. Mithin weisen das Nicht-Ich-Bewusstsein und seine Bestimmungen auf ein eben solches Unveränderliches (Nicht-Ich) im Bewusstsein überhaupt hin, wie das Selbstbewusstsein und dessen Bestimmungen auf das Ich als ein Constantes. Wie diese beiden Unveränderlichen eins sind, und auch eins mit dem Ganzen der möglichen Veränderungen: diess muss aus dem reinen oder Grundbewusstsein erkannt werden, welches ein Object der Metaphysik als *Wissenschaftslehre* ist. Aber soviel folgt schon jetzt, dass zwar all unser Wissen aus Vorstellungen bestehe (das Wissen als Object der Psychologie genommen), ohne dass das Bewusstsein seinem Wesen nach bloss Vorstellungen in sich befasste. Die *Erkenntniss* nämlich (das metaphysische Wissen), welche mehr ist als ein blosses Wissen oder Vorstellen, und zwar in Ansehung des Nicht-Ich so gut als des Ich, nimmt am Grundbewusstsein Theil, und ruht in ihm. Wenn demnach behauptet würde, alles Wissen und Erkennen, überhaupt das *ganze* Bewusstsein bestehe aus Vorstellungen, so wäre diess ebensoviel und nicht leichter (d. h. gar nicht) begreiflich, als ein bloss Veränderliches ohne Constantes als dessen Substrat*). Man braucht den Begriff eines bloss Veränderlichen sich nur klar zu denken, um ihn auch sogleich als ein rein Unmögliches und Absurdes abzuweisen. Die psychologische Antwort wird also irrthümlich, sobald sie ausschliesslich (absolut) sein will, und transcendent, wenn sie ausser den

*) Schon Aristoteles hat gesagt: Wenn es keine Wesenheit gibt ausser der Einheit in der Natur, so ist die Physik die erste Wissenschaft. Und in der That verfährt man mit dem Bewusstsein bloss psychologisch, so kommt man höchstens auf einen Materialismus. —

Veränderungen des Bewusstseins und ihrer Gesetzmässigkeit zur Erklärung des eigentlichen Erkennens fortgehen möchte, welche, wenn sie überhaupt möglich, auf jeden Fall der Wissenschaftslehre anheim fällt. Die Psychologie umfasst allein den *Formalismus* der menschlichen Seele. Eine Form der menschlichen Seele nennen wir aber eine bestimmte Bestimmung derselben, nach Spinoza's Ausdruck, ein modificatione modificatum, zum Unterschiede von der Seelen-Substanz, die zwar ohne die modi nirgends vorhanden, dessungeachtet von ihnen unterschieden werden muss. Als ihre Theile stellen sich dar die Logik, Aesthetik und Ethik, wovon die erste den Formalismus des Vorstellens im engeren Sinn oder des Denkens, die zweite den Formalismus des Fühlens, die dritte den Formalismus des Willens zum Gegenstande hat. Der Grund der erstern liegt in der Wissenschaftslehre oder in der Philosophie, soferne sie die Seele aller Wissenschaften ist, der Grund der zweiten und dritten Disciplin in der Metaphysik, soferne sie als eine eigene Disciplin betrachtet wird. Wollte man also glauben, dass die Natur und das Wesen des menschlichen Vorstellens, Fühlens und Wollens in der Darlegung ihres Formalismus beschlossen sei, so würde man auf ein Vorstellen, das nur sich selbst vorstellt, auf ein Gefühl, das nichts fühlt, und auf einen Willen, der, wie Jacobi sagt, nichts will hinauskommen. Der Grundirrthum liegt hierbei immer in der Nichtunterscheidung des psychologischen (im weitesten Sinne des Wortes) Gebiets von dem philosophischen, mit andern Worten: in der Trennung des Veränderlichen von dem Constanten, der Erscheinungen von dem Wesen, und in einer dogmatischen Anerkennung bloss der erstern. Insgemein kommt zwar hauptsächlich nur zur Sprache, wie sich das Vorstellen zum Erkennen verhalte, ob sie identisch seien, oder, inwie-

ferne verschieden. Und auch Jacobi geräth mit der Philosophie seiner und der vorhergehenden Zeit hauptsächlich nur über diesen Punct in Streit. Aber ich wollte darauf aufmerksam machen, wie eine solche Frage allgemeiner gefasst werden könne, und wie sie dann sehr weit aussehend werde. Denn jede specielle Frage wird nur alsdann hinlänglich verstanden und beantwortet werden können, wenn man auf das Allgemeine hinweisst, dem sie angehört.

Nun wird es auch unschwer zu begreifen sein, wenn ich sage, dass der ganze Zwist in der Philosophie, dies Wort in seiner weitesten Bedeutung genommen, darin bestehe, ob man in den Gesammtäusserungen der menschlichen Seele bloss ein Veränderliches annehme, (Empirismus in Bezug auf das Wissen) oder bloss ein Unveränderliches (die angebornen Ideen, Apriorismus) oder beides zugleich, und, wie man sich im letzteren Falle das Beisammensein des Veränderlichen und Unveränderlichen denke. Auch wird man das Veränderliche das Mittelbare und Bedingte nennen können, und das Unveränderliche das Unmittelbare und Unbedingte an den Aeusserungen der menschlichen Seele.

Das Unmittelbare und Unveränderliche an den Aeusserungen der menschlichen Seele, oder, um jetzt wieder speziell nur von der Erkenntnissseite derselben zu reden, das Unveränderliche an dem Wissen kann nur *unmittelbar* erkannt werden. Denn die mittelbare Erkenntniss geht allein auf das Veränderliche, soferne es dieses ist. Es ist aber dieses insoferne, als es ein anderes zu seiner Voraussetzung hat, und einem andern Voraussetzung ist, d. h. soferne es vermittelt *und* vermittelnd ist. Dieses ist das Gebiet der Demonstration, und so Jemand das Unveränderliche an der menschlichen Erkenntniss durch sie erreichen möchte, so würde er es erst zum Veränderlichen machen müssen,

dadurch, dass er ihm eine Voraussetzung gibt, da es doch keine hat, sondern in gleicher Weise für alles andere Voraussetzung ist. Aber das Unveränderliche an der menschlichen Erkenntniss wird doch auch nicht in der Art unmittelbar erkannt, wie Jacobi will, der diesem Worte die möglich strengste Bedeutung gibt, und dadurch, als durch eine ewige Kluft, die unmittelbare Erkenntniss und ihr Object von der mittelbaren Erkenntniss und ihrem Objecte trennt. Denn das Unveränderliche besteht ja nicht schlechthin für sich, sondern an dem Veränderlichen, und die Nachweisung desselben an diesem ist zwar nur durch einen salto, also gleichfalls unmittelbar möglich, aber darum noch nicht durch einen salto aus dem Leeren, sondern aus einem Gegebenen, dergestalt, dass das Mittelbare *Schwungkraft* und *Richtung* zugleich zum Unmittelbaren gibt. Darin nun, nämlich aus einem gegebenen Mittelbaren nicht in ununterbrochener Schlussreihe, also auf mittelbare Weise, sondern in einer freieren, aber gleichfalls bestimmten Weise zum Unmittelbaren zu gelangen, besteht das eigentliche Wesen der Speculation gegenüber der Demonstration.

Diess wollen wir an einem Beispiel aus der Mathematik erläutern.

Die Idee der Einheit (der einzigen Unveränderlichen in der Arithmetik) ist Etwas, dessen sich jedes denkende Wesen, soferne es dieses ist, mehr oder weniger a priori oder auf angeborene Weise bewusst ist, obgleich die ganze Arithmetik im höchsten Sinne, ich meine philosophisch genommen, nur darauf hinaus geht, diese Idee nach allen möglichen Seiten hin zu zerlegen, und dadurch sie selbst erst recht klar zu machen. Ganz ebenso geht auch allem discursivem Denken und unmittelbarem Erkennen als Grundlage, freilich mehr oder weniger unbewusst, die unmittelbare, angeborene

Erkenntniss des Unbedingten und Absoluten voran. Wollte man diese Priorität dort und hier dahin verstehn, dass die Idee der Einheit und des Absoluten nur für sich und ohne alle Bezugnahme auf das Viele, Veränderliche und Bedingte richtig erkannt werde, weil sie gewissermassen diesem vorangeht; so wäre diess nicht weniger erfolglos als unnatürlich. Eine solche Erkenntniss würde eine unmittelbare im engsten Sinne des Wortes sein. — Der Quotient $\frac{1}{1+x}$ ist ein Ausdruck, die Idee der Einheit durch discursives Denken, durch mittelbares Erkennen, unter der Bedingung zu erhalten, dass x kleiner als 1 ist. Aus diesem Ausdrucke wird die Idee der Einheit um so schneller und vollständiger resultiren, je kleiner x ist. x sei also $= \frac{a}{b}$ und $a <$ (kleiner als) b, so ist durch einfache Division: $\frac{1}{1+x} = 1 - \frac{a}{b} + \left(\frac{a}{b}\right)^2 - \left(\frac{a}{b}\right)^3 + \left(\frac{a}{b}\right)^4 - \left(\frac{a}{b}\right)^5 \ldots\ldots + \left(\frac{a}{b}\right)^{2n} - \left(\frac{a}{b}\right)^{2n+1}$ Wird $\frac{a}{b}$ sehr klein (d. h. b sehr gross gegen a) genommen, so ist schon das erste Glieder-Paar $1 - \frac{a}{b}$ nahe der Einheit gleich. Nun bringt aber jedes folgende Paar, also allgemein $\frac{a^m}{b^m} - \frac{a^{m+1}}{b^{m+1}}$ (wo m eine jede gerade Zahl vorstellt) additiv dem ersten Paar, also dem Beinahe-Eins, etwas hinzu, und so ins unendliche, weil die Reihe eine unendliche ist. Mithin wird zwar die Reihe, soweit man sie auch fortsetzen mag, die Einheit niemals erreichen, aber der Unterschied zwischen ihr und der Einheit wird kleiner gemacht werden können, als jede, auch die kleinste Grösse. Die Reihe $1 - \frac{a}{b} + \left(\frac{a}{b}\right)^2 - \ldots$

$+ \left(\frac{a}{b}\right)^{2n}$ wird also nur dadurch der Einheit gleich, dass wir nach einer hinlänglichen Anzahl von Gliedern den Rest wegen seiner Kleinheit vergessen, und im Moment des Verschwindens betrachten, ob er gleichwohl niemals verschwindet; oder vielmehr: wir begreifen aus der bis ins Unendliche entwickelten Reihe das wahre Wesen der Einheit nicht durch ununterbrochenes, an ihren Gliedern fortgesetztes discursives Denken (durch das demonstrative oder mittelbare Erkennen), sondern zuletzt durch einen unmittelbaren, rücksichtlich des demonstrativen Erkennens einen salto einschliessenden, Erkenntnissact.

Folgendes Beispiel ist vielleicht für manche klarer. Das Gesetz des causalen Zusammenhanges der Dinge in der Welt ist bekanntlich für alle Wissenschaften, die Philosophie ausgenommen, eine blosse *Voraussetzung*, und D. Hume hatte, gestützt auf die Locke'sche Erkenntniss-Theorie, die bloss ein durch Vorstellungen vermitteltes Erkennen anerkennt, ganz recht, seine reale Existenz zu leugnen; denn es wird nur *unmittelbar* erkannt. Die Erscheinungen der Ebbe und Fluth auf der Erde werden einer causalen Einwirkung des Mondes auf die letztere zugeschrieben, wofür man keinen andern Grund anführen kann, als die Gleichzeitigkeit, das Beisammensein der vorgeblichen Ursache mit der bestimmten Wirkung in Zeit und Raum. Denn das allgemeine Gesetz der Gravitation, worauf die Ebbe und Fluth als eine, durch die besondere Gravitation des Mondes gegen die Erde und umgekehrt bewirkte Erscheinung, beruht, geht von derselben Voraussetzung aus, dass das Beisammensein zweier oder mehrerer Dinge in Zeit und Raum, wobei Veränderungen an dem einen oder andern beobachtet werden, einen wahrhaft causalen Zusammenhang derselben unter einander invol-

vire. Man schliesst hierbei folgendermassen: wenn und so oft A *ist*, so und ebenso oft ist B; also ist A die causa von B. Dieses ist ein sogenannter Inductionsbeweis, der nothwendig mangelhaft und wissenschaftlich nichtig bleibt, so lange man nicht, was als unmöglich einleuchtet, die Totalität aller auf A und B bezüglichen Erscheinungen vor sich oder für sich hat. Es ist hier gar nicht anders als bei den mathematischen Inductionen. Indem man z. B. a + b durch wirkliche Multiplication mit sich selbst zur zweiten, dritten, vierten u. s. f., Potenz erhebt, kann man ohne Mühe durch Induction das allgemeine Gesetz des Binomiums finden. Aber der Mathematiker würde sogleich seinen Inductionsbeweis als vollgültigen Beweis fahren lassen, wäre er nicht im Stande, das fragliche Gesetz für n + 1, d. i. für jede mögliche ganze positive Zahl zu beweisen, nachdem es für irgend eine Zahl bewiesen ist. Der Beweis für n + 1 fehlt nun dem Physiker in Ansehung des Causalitätsgesetzes ganz und gar. Man sieht daraus, dass er auf mittelbare, stetige, oder demonstrative Weise zu dem hinter den Erscheinungen Liegenden nicht gelangt, und dass er, um dahin zu gelangen, ein Mittel nöthig hat, das von den ihm zu Gebote stehenden, ganz verschieden ist, einen Kunstgriff, ähnlich dem des Mathematikers, der durch das n + 1 seine Induction vollständig macht. Grade so, wie sich in Ansehung des Binomialgesetzes der Beweis für n + 1 Glieder zu dem Beweis für 2, 3, 4.... Glieder aus der wirklich vorgenommenen Multiplication verhält, verhält sich auch das unmittelbare Wissen zu dem mittelbaren. Das erstere macht das letztere mit einem Schlage total, und die relative Allgemeinheit der Erfahrung zu einer absoluten der Vernunft.

Es wird also niemals ein Punct aufgefunden werden können, wo man durch das Mittelbare und Bedingte

zum Unmittelbaren und Unbedingten auf stetige Weise gelangt, d. i. *so*, wie man von dem einen Mittelbaren zu dem zunächst liegenden kommt; so wenig man in einer unendlichen Reihe jemals ein Glied finden kann, von welchem aus der Uebergang zur Grenze der Reihe, in obigem Falle zur Einheit, ohne Sprung geschieht. Dessungeachtet bleibt das mittelbare Wissen und Erkennen das natürliche Vehikel, um das Unmittelbare mittelbar und unmittelbar zugleich zu erkennen, statt dass man, wie Jacobi meint, beide ein für allemal trennt, und keinerlei Uebergang von dem Mittelbaren zu dem Unmittelbaren gestattet. Diess ist eben so viel, als wenn man, zur Idee der Einheit zu gelangen, den Quotienten $\frac{1}{1+x}$ für tauglicher hielte, als die aus ihm hervorgehende unendliche Reihe; welches um so unnatürlicher ist, als man auch in diesem Falle des x, welches hindert, die Einheit rein hervortreten zu lassen, sich nicht erwehren kann, wegen der Endlichkeit, in welcher unser Denken und Erkennen befangen ist. Wogegen es uns, in der unendlichen Reihe fortgehend, gestattet ist, seinen, die Idee der Einheit (des Unveränderlichen) trübenden Einfluss mehr und mehr aufzuheben, und bis auf ein Kleinstes zurückzubringen.

Das menschliche Bewusstsein erfasst sich zuerst und nothwendig auf dem Standpuncte der Erfahrung, d. i. des mittelbaren Denkens und Erkennens. Von da aus ist nach allen Seiten hin ein unendlicher Progressus bis zu den Grenzen des menschlichen Bewusstseins eröffnet. Das Fortschreiten in dem Mittelbaren geschieht durch Demonstration, d. i. durch Auffindung von Bedingungen und Bedingtem wechselsweise. Das Ergreifen des Unmittelbaren oder die Art, in welcher das Bedingte mit dem Unbedingten im menschlichen Bewusst-

sein sich einigt und trennt, geschieht durch Vollendung und Ergänzung der Erfahrung.

Dadurch, durch die Verbindung des Unmittelbaren mit dem Mittelbaren, erscheint das Bewusstsein erst abgeschlossen, in sich vollendet und total; mehr aber *als eine Totalität des Wissens durch Speculation* lässt sich nicht erreichen. Der *Begriff* bezeichnet das Walten des menschlichen Geistes im Mittelbaren; die *Idee* aber bezeichnet die Totalität, welche das Mittelbare in dem Zusammenhange mit dem Unmittelbaren erhält. Jede Idee bezieht sich auf einen solchen Zusammenhang und bezüglich auf das Mittelbare auf eine Vollendung desselben durch das Unmittelbare. Die Idee darf sonach keineswegs als der Ausdruck des Unmittelbaren *für sich* betrachtet werden, denn alsdann wäre sie nur eine ideale Abstraction, und für den menschlichen Geist nicht weniger mangelhaft und haltlos, als der Begriff, so lange er nicht in der Idee seine Abschliessung erhält. Darum noch einmal! das mittelbare und das unmittelbare Wissen — keines besteht für sich; ebensowenig sind sie völlig identisch. Ihre Einheit und Trennung in letzter Instanz bezeichnet den Punct, wo eine unsichtbare Hand mit geheimnissvollen Zahlen gerechnet hat, die wir in der Endlichkeit niemals begreifen werden. Aber auch das wiederholen wir: Es ist ein anderes, die mittelbare Erkenntniss von der unmittelbaren gänzlich zu trennen, und die letztere als durch einen absoluten saltus gesetzt, vorstellig zu machen, wie Jacobi gethan hat; so wie es nicht minder gefehlt ist, die unmittelbare Erkenntniss und was durch sie allein erkannt wird, fahren zu lassen, um ganz consequent sein zu können und gar keinen saltus anerkennen zu müssen, wie D. Hume in Ansehung des Causalitätsgesetzes, die Idealisten rücksichtlich des objectiven Daseins der Dinge, und die Pantheisten bezüg-

lich auf das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen gethan haben, welch' letztere das Endliche und die Erkenntniss desselben nur desshalb verrückt oder ganz aufgegeben haben, weil ihnen das Unendliche und seine Erkenntniss doch vorzüglicher schien, während sie beides auf eine consequente Weise nicht zu vereinbaren wussten.

Die Systeme des Pantheismus oder der absoluten Identität des Denkens und Seins, ich meine diejenigen Systeme, die als Metaphysik betrachtet, einen Pantheismus ausgebildet, von dem Gesichtspunct der Wissenschaftslehre ausgesehen, den Satz von der absoluten Identität des Idealen und Realen in einer absoluten Erkenntnissart aufgestellt haben, scheinen sich von den bisher gerügten Fehlern der neueren und neuesten Philosophie nicht nur ganz frei erhalten, sondern auch in jeder Weise einen ganz entgegengesetzten Ausgangspunct, ein von jenen toto genere verschiedenes Princip der Philosophie, aufgestellt zu haben, so dass es befremden muss, wie wir in dem, unsern Paragraphen vorgesetzten allgemeinen Sätze diese und jene auf gleiche Weise getroffen zu haben meinen konnten. Cartesius, Locke, Leibnitz, Wolf, Kant und Fichte haben die Vorstellungen zur monarchischen Macht in der Gesammtwirksamkeit der menschlichen Intelligenz erhoben. Selbst die angeborenen, ewigen und nothwendigen Wahrheiten des Leibnitz, die apriorischen Urtheile Kants sind nichts als blosse Vorstellungen und zeigen nur, wie weit man sich in dieser Ansicht verstiegen hat. Das Sein überhaupt und das einzelne und bedingte Sein im besondern sind durch eine grosse Kluft sowohl von jenen Vorstellungen, als von dem in ihnen Vorgestellten getrennt. Ein grosser Riss thut sich auf zwischen Sein und Wissen, der durch Schlüsse zusammengeflickt, oder durch eben solche Schlüsse noch

grösser gemacht wird in den idealistischen Systemen. So ist es nimmermehr bei Spinoza und Schelling. Nicht nur keine unwiderstehliche Scheidewand zwischen Wissen und Sein, sondern die engste Verbindung beider, eine absolute Identität derselben, wird gelehrt. Kann es entschiedenere Gegensätze geben? Und doch haben sie etwas Gemeinsames, das πρῶτον ψεῦδος der neuen und alten Philosophie, die Misskennung des wahren Verhältnisses zwischen dem Grund- und abgeleiteten Bewusstsein. Die dritte Erkenntnissart des Spinoza, (vgl. Ethik 2. Theil der 40 Propos. 2. Scholion und die 42 und 43. Propos. auch tract. de intellect. emendat.) die er eine intuitive, anschauende nennt, kennt nicht nur keinen Unterschied zwischen Wissen und Sein, sondern sogar eine positive absolute Einheit beider. Uebereinstimmend damit ist der Herausgeber der neuen Zeitschrift für spec. Physik, 1. Bd. 1. Heft: Von der absoluten Erkenntnissart. Dieser Erkenntnissart ist es eigen, die Dinge unter einer Art von Ewigkeit und Unendlichkeit (sub quadam aeternitatis specie percipere) zu begreifen und die Erkenntniss der Dinge, als im Raume und in der Zeit seiend, als contingentia, *rein auszuschliessen.* Die letztere Erkenntnissart ist die reflectirte, die Erkenntniss durch Vorstellungen vermittelt, ohne blosse Vorstellungen zu sein. Sie ist eine nothwendige Erkenntniss und der menschliche Geist kann sie nicht austreiben. Darum wird er ewig fragen müssen, wie sie sich zu ihrer Voraussetzung d. i. zum Grundbewusstsein verhalte. Und man wird ewig keine andere Antwort finden als die, dass die Reflexion, soferne sie nothwendig und wahr ist, das modificirte Grundbewusstsein sei, die Veränderung des letzten als eines Unveränderlichen in unbegreiflicher Harmonie, ohne positive und absolute Identität. Die Reflexion erster Ordnung ist die Erscheinung und das Leben selbst des

Grundbewusstseins, die in unendlich vielen, der Unendlichkeit und Verschiedenheit der Dinge in der Welt analogen Modis sich aussprechende Offenbarung des Grundbewusstseins. Statt also das Räthsel zu lösen, oder vielmehr mit klarem Geiste seine Heimlichkeit zu belauschen, bis dahin zu dringen, wo ein undurchdringlicher Schleier jedes weitere Fortschreiten verhindert, wo die Grenze der Einsicht und des Verständnisses den endlichen Geist die Nähe des Unbegreiflichen empfinden lässt, der in unzugänglichem Lichte wohnet; statt alles dessen haben die Pantheisten den Knoten entzweigehauen, sich in das hinter jenem Vorhange liegende Gebiet versetzt (wenigstens durch Negation), nun aber auch keinen Rückweg zum Endlichen und dessen Erklärung mehr gefunden, an dem doch alles liegt. In diesen Regionen der Pantheisten ist der Boden unter ihnen wankend geworden, die Endlichkeit verschwunden; es war nur Eines, und dieses Eine war alles, und dieses Eine und Alles (ἓν καὶ πᾶν) ist nichts, ein μη ὄν. Darauf, auf den Verlust der Welt der Bedingungen und Veränderungen geht aber keine Philosophie; auf die Aufhebung der bedingten menschlichen Freiheit in einer absoluten Nothwendigkeit, auf einen Gott, der keine Person, der nichts *Besonderes* ist, sondern das Eine und Alles, ausser dem *nichts*, er selbst aber auch *nicht* ausser etwas, der zwar eine Welt hat, aber nur insoferne sie ihn auch hat, Sieger und Besiegter zugleich: Darauf, sage ich, geht keine Philosophie aus, und wenn eine darauf gekommen, so erkennt sie darin auf's unzweideutigste ihren gänzlich verfehlten Zweck.

Staunen und Bewunderung gaben nach Aristoteles der Philosophie ihren Anfang; Bewunderung und Ehrfurcht ist auch ihr Ende. Wer keine Geheimnisse anerkennt, kommt nicht zu diesem Ende; denn was wir völlig begreifen, ist kein Gegenstand der Bewun-

derung. Der da meint, der menschliche Geist fliehe alles Geheimnissvolle, als gegen seine Natur gehend, und sich darum zur Aufgabe macht, das Räthsel der Welt ohne es zu lösen, irret sich ohne Zweifel sehr. Soll denn ein *endlicher* Geist keine Grenze seiner Einsicht haben? Wenn es anders wäre, müsste es uns befremden, müssten wir glauben, uns getäuscht zu haben.

Fassen wir die Sache noch einmal aus dem Gesichtspuncte der Wissenschaftslehre auf. Die Einen kennen nur ein reflectirtes Bewusstsein und in ihm blosse Vorstellungen; darüber verlieren sie zuweilen die Welt ausser und um sich, oder glauben sie wenigstens durch Mittel erreicht zu haben, wodurch man nichts erreicht, als was man schon hatte, Vorstellungen und Vorgestelltes. Das Grundbewusstsein aber und das reele Sein der Dinge ausser unserm Ich wird ewig die Lehren und die Lehrer der blossen Vorstellungen, d. i. der allein durch sie vermittelten Erkenntniss des Wahren fliehen.

Die Andern haben eine dem Grundbewusstsein analoge anschauende Erkenntnissart, aber sie ist für unsere Armuth zu vernehm; sie haben ihr gar zu viel, eine absolute und positive, statt einer bloss relativen, Identität des Idealen und Realen beimessen wollen. Darüber verbleicht die reflectirte Erkenntniss, sinkt in ein nichts, in einen Schatten, der uns ewig äfft, zusammen, und mit ihr die zeitlich und räumlich begränzte Welt, die eigene und göttliche Persönlichkeit, die Freiheit und Unsterblichkeit unserer Seele.

Die neuere und neueste Philosophie hat, wenn sich alles so verhält, die Aufgabe der *Wissenschafts*lehre, das wahre Verhältniss des Grundbewusstseins zu dem abgeleiteten zu bestimmen, nicht vermocht. Darin kommen alle besondern Systeme derselben überein und

auch die Lehre Jacobi's, der in wunderlichem Zwiespalt zwischen Wissenschaft und Wahrheit schwebte. Die *Metaphysik* hat sich dieser Grundlage gemäss gestaltet, auf verschiedene Weise zwar, aber bei allen so, dass sie nicht befriedigt. Wie war es auch nach solchen Prämissen möglich, ausser durch die gröbste Inconsequenz, vor welcher alle eine ihrer würdige, recht erfolgreiche und respectable Scheue hatten. Aber die Resultate der Schule haben auch auf die beabsichtigte Herrschaft über das Leben verzichten müssen, weil die Kraft des letztern, eine unbezwingliche und erste, jener erkünstelten und secundären leicht den Sieg abgewinnen konnte.

§. 14.

Damit sind wir bei einem weitern und dem letzten Hauptpunct der neueren und neuesten Philosophie angelangt. Der Kampf zwischen Wissenschaft (oder eigentlich Speculation) und Leben ist ein dieses grossartige Ganze durchherrschendes Moment. Wie kann doch das? Es war doch gewiss weder Vorwitz noch Muthwille, der die Schule dem Leben feindlich gegenüber treten liess! Ein tiefer liegendes, über beide hinausgehendes Interesse scheint dabei mitgewirkt zu haben. Wirklich verhält es sich also. Der erste Beweger in dem wissenschaftlichen Processe, den wir vor Augen haben, war die Majestät der Wahrheit, welcher alle opferten, rücksichtlich welcher alle von den glühendsten Interessen durchdrungen waren. Aber was ist die Wahrheit? Mit dieser Frage entstand der Zwiespalt. Die Wahrheit ist ein zweideutiges Ding, wenigstens kann man sie von zwei Seiten ansehn, von Seite der Form und von Seite des Inhalts. In ersterer Hinsicht hält man nur das für wahr, was wissenschaftlich gewiss gemacht werden kann, die Erkenntniss aus Gründen, oder das Fortschreiten von dem Bedingten zur Be

dingung bis zu einem ersten Unbedingten, was aber nachweislich die Bedingung eines zweiten, dieses die Bedingung eines dritten u. s. f. ist. Solches ist die Wissenschaft κατ' ἐξοχὴν, die aus einem Stück, ohne Lücke oder Sprung, eine durchaus stetige Verbindung ihrer Theile darstellend. Von materialer Seite hält man dasjenige für wahr, was sich mit einer gewissen Nothwendigkeit und praktischen Zudringlichkeit hervorthut, ohne darauf zu sehn, ob es in einen streng wissenschaftlichen Zusammenhang gebracht werden kann. Dort führt der construirende Verstand, auch speculative oder reine Vernunft genannt, den Vorsitz; hier der sogenannte gemeine Verstand, der, wenn er sich auf übersinnliche Gegenstände bezieht, Vernunft genannt wird, und mit dem Gefühle in Verbindung tritt. Die letztere Parthei nimmt die Gegenstände, wie sie ihr gegeben werden, wenn auch ganz unmittelbar und ohne alle Verbindung mit andern Erkenntnissen. Sie behauptet geradezu: dass ein persönlicher Gott sei und der menschliche Wille der Nothwendigkeit nicht unterliege, dass die Seele des Menschen nach dem Tode mit Bewusstsein fortlebe, — das seien unmittelbar gewisse, unvertilgbare Wahrheiten, gegen die der Witz der Schule nichts vermöge; der Demonstration unzugänglich, sei diese letztere für sie ein gefährliches Werkzeug, dessen sich der Mensch nicht behutsam genug bedienen könne. — In Ansehung der Dinge überhaupt und ihres objectiven Daseins ist es diesem Standpuncte schlechterdings, d. h. unter allen Umständen, unmöglich zu zweifeln und von der Wissenschaft erst zu erwarten, ob sie werden existiren dürfen oder nicht. Ihre Existenz ist ihm *vor aller* Philosophie schon gewiss.

Fassen wir diesen Gegensatz jetzt genauer auf. Die ersteren geben der wissenschaftlichen Philosophie eine ausschliessliche Stellung. Nichts geht ihr vorher, alles

wird von ihr in Zweifel gezogen oder problematisch gelassen. Sie geht vom Leeren aus, und das erste, was sie setzt, ist das Erste überhaupt, was ist, d. h. was vor einem philosophischen Denken das Recht hat, zu sein.

Die andern setzten einen der Philosophie vorhergehenden Standpunct, den sie erweitern, ergänzen und vollenden mag, nimmermehr aber das Recht hat ihn selbst nach seinem Creditiv zu fragen, oder auch nur einen Augenblick an der Wahrheit desselben zu zweifeln. Sie behaupten, die Philosophie entstehe nur auf ihm, d. h. es gebe gar keine nothwendige Philosophie, sondern nur eine rein willkührliche (die Aufgabe müssiger und vorwitziger Köpfe), wenn er nicht vorher gegeben und anerkannt worden sei. Die Philosophie *sei* nur insoferne, als er selbst aufrecht erhalten wird; und ihn umstürzen, oder in Zweifel ziehn, heisse ebensoviel als alle Philosophie aufgeben. Die Stellung der Philosophie ist nach diesen also eine bedingte, relative. Und soweit möchten sie Recht haben. Nun gehen sie aber noch weiter und behaupten, die Philosophie habe nichts mit dem Wissen und den Wissenschaften gemein. Ihre Gegenstände seien schlechthin unmittelbar gewiss und entziehen sich aller wissenschaftlichen Bewährung. Selbst wenn man ihr Wahrheit zugebe, könne man doch keine Wissenschaft daraus machen.

So geräth der aufmerksame Beobachter der philosophischen Systeme seit Cartesius abermals auf einen grossen Zwiespalt im Rathe der Weisen, auf einen gemeinschaftlichen höchst wichtigen Punct in allem Forschen, an dem sich die Liebhaber der Weisheit entzweit haben. Auf der einen Seite gänzliches Misskennen der Bedingtheit des philosophischen Wissens durch einen vorhergehenden nothwendigen Standpunct, auf der andern ein Festsitzen in dem Ursprünglichen und

Unmittelbaren, ohne allen Uebergang, ohne alle Verbindung mit dem Mittelbaren, und daher eine gewisse Feindschaft gegen alles, was Wissenschaft heisst: das sind die Resultate der Beobachtung.

Zuerst und recht scharf schon bei Cartesius machte sich ein Enthusiasmus für das reine (unbedingte) Wissen als ein nothwendiges Merkmal alles Philosophirens geltend. Nach dem Gesetze der Polarität trat eine andere Potenz mit jenem in die Schranken, und in dem Masse, als jener die Wissenschaft auf Kosten der materiellen Wahrheit erhob, drückte diese die Wissenschaft in den Staub, um die von ihr gefesselte Wahrheit zu erlösen. Der Enthusiasmus für das reine (wissenschaftliche) Nichtwissen vertrat in der neueren Philosophie die Stelle der alten Skepsis, und der gordische Knoten blieb auch hier ungelösst.

Dass die Enthusiasten der ersten Art es mit dem Leben und der Wirklichkeit verdarben, das hat ihre Systeme factisch, aber nicht de jure gestürzt; dass die Enthusiasten der zweiten Art jeder wissenschaftlichen Philosophie den Krieg erklärten, das hat sie de jure und de facto selbst des Anspruchs auf den Namen eines Philosophen verlustig gemacht. Denn von den Völkern des Abendlandes wird Wissenschaftlichkeit noch immer und mit Recht für ein nothwendiges Merkmal einer wahren Philosophie gehalten *). Wer sieht aber nicht, wie der angegebene Gegensatz in der neueren und neuesten Philosophie nichts anders, als die ausgebildetste natürliche Frucht des Verhältnisses darstellt, in welchem man das mittelbare und unmittelbare Wissen, das Grundbewusstsein und das abgeleitete Bewusstsein betrachtete.

*) Vgl. Schulze, Encyklopädie der philosoph. Wissenschaften. 3. Auflage. S. 10.



So lange man keine *andere* Auflösung für dieses Verhältniss gefunden, so lange wird der Pantheismus den Ruhm des consequentesten Systems der Philosophie sich bewahren, der Theismus aber wird mit siegender Beredsamkeit, seine, die Interessen des menschlichen Geistes befriedigende Lehre darlegen, und seine unmittelbaren Aussprüche werden anerkannt werden, so oft der Mensch bei einer tugendhaften Gesinnung oder That, dem Fleische zum Trotz ausgeführt, sich selbst wahrnimmt. Die Ansprüche beider werden bleiben, keiner wird über den andern einen bleibenden Sieg feiern. Ebenso wird dem Idealismus die Waffe der Wissenschaft ewig hold sein, und dem Realism der gesunde Sinn eines Jeden Beifall schenken. Also kein ewiger Friede? Nein und so lange nein, als nicht das oben angedeutete Verhältniss, das Grundproblem der Wissenschaftslehre, der Wahrheit näher gebracht wird. Aus diesem Gesichtspuncte werden wir die neueste Philosophie im zweiten Theile ausführlich beleuchten; man vergesse nur nicht, dass und wieferne er der interessanteste und höchste ist, der sich finden lässt.

Erster Theil.

Darstellung der Jacobischen Philosophie.

ERSTE ABTHEILUNG:

Die Jacobische Philosophie unter Voraussetzung der Cartesianischen, Spinozistischen und Leibnitz-Wolfischen Systeme.

Vorerinnerung.

Um die Jacobische Philosophie aus den genannten Systemen entspringen zu sehen, müssen wir der Klarheit wegen von ihr als einer *gegebenen* und *bekannten* ausgehen. Wenigstens müssen ihre Hauptsätze, um welche sich das Ganze dreht, die die grosse Axe des Jacobischen Philosophirens vorstellen, vorangestellt werden, damit wir einen terminus a quo haben, von dem wir ausgehn. Unsere Aufgabe wird dann darin bestehn, den terminus a quo *als denselben* mit dem terminus ad quem zu finden.

§. 1.

Was man auch über die rhapsodische, aphoristische und unlogische, übrigens, wie man zugibt, beredte, kräftige und in mancher Rücksicht classische Darstellung Jacobis zur Vertheidigung oder Beschönigung der Missverständnisse, denen seine Philosophie unterworfen war, und noch ist, vorbringen mag; so war doch nichts so einleuchtend, als die Hauptpuncte seiner Lehre, nichts so verständlich, als das Verhältniss, in welchem

sie zu den gleichzeitigen und vorhergehenden philosophischen Systemen stand.

§. 2.

Zwei Behauptungen waren die Grundlage all seines Philosophirens, die Beweggründe und der Inhalt seiner Polemik, die eine: die Philosophie kann und will nicht Wissenschaft sein in der herkömmlichen Bedeutung dieses Wortes (Skepticismus); die andere: die der Philosophie eigenthümlichen Ideen sind keine *blossen* Vorstellungen, deren objective Wahrheit erst nachgesehen, oder durch irgend ein *Anderes*, als sie selbst sind, *vermittelt* werden müsste; sie sind unmittelbare Ueberzeugungen, sub- und objectiv gewisse Wahrheiten (Realismus).

Zusatz. Bekanntlich bezeichnet der Skepticismus der neueren Zeit diejenige philosophische Ansicht, welche die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie leugnet, gegenüber dem Dogmatismus, dessen erste Voraussetzung die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie ist*). Dazu braucht nur noch erinnert zu werden, dass in dem Kantischen Systeme mit dem Worte Dogmatismus ein ganz anderer Begriff verbunden wird, wornach er das von aller Kritik über die Möglichkeit, den Umfang und die Grenzen der menschlichen Erkenntniss entblösste Verfahren in der Philosophie bezeichnet.

Dem Jacobischen Realismus steht in Bezug auf die Idee des Seins oder des Seienden überhaupt der Idealismus gegenüber, dessen eigenste Behauptung eine schlechthinige Bedingtheit des Seins durch das Wissen, des Erkennens durch das Vorstellen, kurz des Realen durch das Ideale ausspricht.

---

*) Man vgl. G. E. Schulze's Kritik der theoretischen Philosophie, 1. Band. S. 86 und 586 ff.; 605 ff.

Im Besondern steht jenem Realismus der Idealismus im engeren Sinne oder die Behauptung von der schlechthinigen Bedingtheit und Abhängigkeit der sogenannten Aussendinge von dem menschlichen Bewusstsein entgegen. In Ansehung der Ideen von dem Dasein Gottes, der Freiheit des menschlichen Geistes und seiner mit Bewusstsein begleiteten Fortdauer über dem Grabe behaupten die der Jacobischen Denkweise von der *unmittelbaren* Gewissheit dieser Gegenstände entgegengesetzten Systeme eine nothwendige Vermittelung dieser Wahrheit durch Urtheil und Schluss aus andern Vorstellungen.

§. 3.

So gewiss die Ideen der Philosophie in dem menschlichen Bewusstsein vorkommen, eben so entschieden ist ihre objective Wahrheit. Zugleich und unzertrennlich ist beides gegeben, und sobald man ein Drittes als Copula dazwischen stellen will, beginnt der Irrthum. Jacobi kannte sehr gut den Achilles der Idealisten, dass, was auch unser Bewusstsein sein, oder was in ihm sein möge, wir doch nur durch die *Vorstellung* davon Besitz nehmen, und dass somit all unser Wissen im blossen Vorstellen bestehe.

§. 4.

Allein — und hier beginnt das Jacobische salto mortale — entweder gibt es nur ein reines Bewusstsein (der leere Raum der Philosophie) und blosse Veränänderungen desselben, so dass alle objective Realität, des Ich nicht weniger als des Nicht-Ich, nur ein Bild, eine Vorspiegelung, ein Projection, mit einem Worte, Veränderungen des veränderlichen Bewusstseins ausmachen; oder alle unsere Erkenntnisse sind in puncto existentiae eine subjective absolute Identität des Idealen und Realen, d. h. die Gewissheit für die

objective Realität ist mit der Gewissheit des subjectiven Daseins der Vorstellung im Bewusstsein gleichzeitig und dem Wesen nach Eines und Dasselbe. Das erste ist absurd, darum muss das letztere angenommen werden.

§. 5.

Wenn die Philosophie die angegebenen Ideen zu ihrem ausschliesslichen Objecte hat, und zwar vor allem auszumachen sucht, *dass* das durch sie Vorgestellte *sei* (existentia), und hernach erst, *was* es sei (esentia); wenn ferner das Sein der Objecte dieser Ideen nur unmittelbar erkannt wird, die Wissenschaft aber als solche im Mittelbaren, Vermittelten und Bedingten ihre Sphäre hat: so enthält der erste und zweite Hauptsatz der Jacobischen Philosophie (§. 2) nur *eine* Behauptung, von zwei Seiten betrachtet. Aus dem zweiten erhellet der erste, und aus dem ersten der zweite auf ganz gleiche Weise. — Es sind correlate Vorstellungen.

§. 6.

Es wäre also jetzt zu zeigen, wie durch Cartesius, Spinoza und Leibnitz eine sehr natürliche Veranlassung gegeben worden sei, zu den eben angegebenen Lehrsätzen zu kommen. Dabei wird natürlich vorausgesetzt, dass man die erst genannten Systeme ungenügend finde, weil sonst gar kein Beweggrund zu einem andern entstände. Gleichfalls wird vorausgesetzt, dass man von dem, den Gegensätzen in der äussern Natur analogen Gesetze der Polarität Kenntniss habe, welches sich auf jedem Blatte in der Geschichte des menschlichen Geistes offenbart. Gemeinhin sagt man, ein Extrem rufe das andere hervor, und das ist sehr wahr. Wo irgend ein Mensch auf eine streng ausgeprägte These stösst, und sie als irrig oder gar die heiligsten Interesse unserer Natur verletzend erkennt, da wirft ihn

insgemein die Elasticität seines Geistes über die richtige Mitte hinaus, genau auf den Punct hin, wo ein Irrthum dem andern das Gleichgewicht hält, und sich die Wahrheit in der Mitte über die beiden Gaukler an den Enden in selbstgenügsamer Ruhe ergötzt. Eine fatale Ironie, die man auszulegen verstehn muss, um sich nicht zu ärgern.

§. 7.

Das angelegentlichste Streben des Vaters der neueren Philosophie ging darauf hinaus, die höchste Zuverlässigkeit und Gewissheit, die im Wissen überhaupt möglich ist, *in die Auflösung der philosophischen Probleme* zu bringen, ohne Rücksicht darauf, ob solches wohl auch angehe, ob nicht vielleicht diese Probleme einer so gesteigerten Temperatur des Gewissmachens unterliegen, und sich verflüchtigen müssten. Denn hierin gilt wirklich, was beim ersten Anblick absurd erscheint, dass man eine Sache auch zu gewiss machen, d. h. mit einem Grade des Fürwahrhaltens versehn kann, mit dem sie, einer ursprünglichen Einrichtung des intelligenten Geistes in Bezug auf gewisse Gegenstände seiner Sphäre nach, nichts gemein hat. Die Folge eines solchen Beginnens ist alsdann, dass die in Frage stehenden Gegenstände mit Bestimmungen behaftet zum Vorschein kommen, die ihnen der Wahrheit nach nicht zukommen. Statt dass z. B. ein persönlicher Gott als Resultat der Philosophie erscheint, kommt ein grandiöses Wesen zum Vorschein, dessen Leichnam die Welt, und dessen Geist die Weltseele ist. Hier gilt, was Horaz in anderer Beziehung sagt:

> amphora coepit institui
> currente roto, cur urceus exit?

und die Frage kann meistens nicht anders, als auf die eben angedeutete Weise beantwortet werden.

§. 8.

Die höchste Gewissheit hat man aber von jeher in der Mathematik gefunden, und Euklid gab das erste vollständige Muster einer streng wissenschaftlichen Methode. Dieses Beispiel der Mathematik erregte den Neid der Philosophie. Aber nie ist ihr etwas gefährlicher geworden, als dieses. Ohne Bedenken hielt man das mathematisch Gewisse (durch Demonstration Erwiesene) für die Gewissheit κατ' ἐξοχὴν und für das einzige, höchste Muster der Nachahmung. Die Mathematiker nun, so bemerkte man alsbald, gehen von etwas schlechthin Gewissem aus, (z. B. dass jede Grösse sich selbst gleich sei, welches Axiom nichts anders ist als eine Anwendung des logischen Gesetzes der Identität auf den Gegenstand der Mathematik überhaupt) und schreiten bis zu den verwickeltsten Sätzen mit nothwendiger Evidenz fort. Das Gleiche, urtheilt Cartesius, muss auch in der Philosophie geschehn. Ich bewundere den Scharfsinn, mit welchem er diese Voraussetzung anzuwenden wusste. Der erste schlechthin gewisse Satz soll gefunden werden. Wer sich diese Aufgabe stellt, der muss offenbar in demselben Augenblick eine Person spielen, die überall noch *nichts gewisses weiss.* Er muss all sein bisheriges Wissen in Zweifel ziehn, selbst für falsch und ungereimt halten, kurz, er muss seinen Wissenssack ganz ausleeren. Was bleibt ihm übrig? Das Vermögen zu wissen oder die Kraft zu denken. Dieser Kraft sich zu entledigen, ist unmöglich; das Subject, das ihr Träger ist, wird sich derselben stets bewusst bleiben. Noch mehr, der Philosoph, welcher den eben genannten Reinigungsprocess mit sich vorgenommen, findet sich eben in diesem Acte als denkend, so dass er, auf sich selbst reflectirend, zu sich selbst sagen muss: Ich denke. Will man bei dieser unfruchtbaren Wahrheit nicht stehen bleiben, so liegt ihr aller-

dings nichts näher, als der andere Satz: Ich bin. Und will man beide verbinden, wie sie denn offenbar in einer sehr innigen Verbindung stehn, will man ihre Copula finden; so scheint das zum mindesten sehr richtig zu sein, was Cartesius darüber bemerkt: ich bemerke, dass ich bin, indem ich denke (animadverto, me esse, dum cogito), d. h., aus dem Act des Denkens geht mir die Existenz meines Ich mit Evidenz hervor. Daher konnte Cartesius auch sagen: cogito ergo sum.

§. 9.

Diess ist der Ideengang, den Cartesius eingeschlagen hat um, gleich den Mathematikern, den ersten schlechthin gewissen Satz der Philosophie zu finden. In seinen Principien der Philosophie *scheint* er einen andern Gang zu lehren. Der Unterschied zwischen beiden ist aber kein wesentlicher. Nach dem ersten soll das erste, schlechthin Gewisse gefunden werden. Der Weg dazu führt nothwendig durch den Zweifel an allem, was man bis jetzt weiss oder zu wissen meint. Nach dem zweiten Gange ist der Zweifel das *Princip*, und in dem Puncte, wo jeder Zweifel schlechthin unmöglich ist, liegt die erste Wahrheit. Dieser letztere Gang ist allerdings unphilosophischer als der erstere, weil er von der unerwiesenen Voraussetzung ausgeht, dass nur Eines sei — das cogito ergo sum — an dem unmöglich gezweifelt werden könne. Wir werden als Kinder geboren, sagt der Franzose, und haben über sinnliche Gegenstände mancherlei Urtheile gefällt, ehe wir noch zum vollen Gebrauch unserer Vernunft gekommen sind. Dadurch haben viele Vorurtheile sich unsrer bemächtigt, die uns von der Erkenntniss des Wahren abziehen. Von diesen nun können wir, wie es scheint, nicht anders befreit werden, als wenn wir uns einmal im Leben entschliessen *in Ansehung alles dessen zu zweifeln*, was

nur den geringsten Verdacht der Ungewissheit auf sich hat. Ja es wird sogar nützlich sein, das für falsch zu halten, worüber wir zweifeln, damit wir desto klarer finden mögen, was schlechthin gewiss (certissimum) und am einfachsten zu erkennen (cognitu facillimum) ist.

Wir werden auch in Ansehung des übrigen zweifeln, was wir bisher für völlig gewiss gehalten haben; selbst an den mathematischen Demonstrationen werden wir zweifeln und an jenen Grundsätzen, welche wir bisher als durch sich selbst klar angesehen haben. Und diess zwar theils desswegen, weil wir es auch wohl erlebt, dass Manche in solchen Dingen sich irrten, und für schlechthin gewiss und durch sich selbst klar ausgegeben haben, was uns als irrig erschien, theils und vorzüglich desswegen, weil wir gehört haben, dass ein Gott sei, dem alles möglich und der uns erschaffen hat. Denn wir wissen ja nicht, ob er nicht etwa uns so schaffen wollte, dass wir uns *fortwährend* betrügen, auch darin, was uns als ganz klar und ausgemacht erscheint. Diess scheint doch ebenso möglich zu sein, als das, dass wir *zuweilen* uns täuschen, wie diess wirklich geschieht. Wollten wir aber glauben, dass wir nicht aus Gott, dem mächtigsten Wesen, sondern aus uns selbst oder was immer für einem andern seien, so wird es in demselben Grade glaubhafter werden, dass wir so unvollkommen sind und uns immer betrügen, in welchem wir einen weniger mächtigen Urheber unseres Daseins aufstellen. Wie dem aber auch sei, wir fühlen das Vermögen in uns, all dem unsern Beifall zu versagen, was nicht schlechterdings gewiss und ausgemacht ist.

Indem wir nun auf diese Weise an allem zweifeln, und es sogar als irrig und falsch uns vorstellen, können wir ohne Schwierigkeit annehmen, es sei kein Gott, kein Himmel, keine Körper; wir selbst hätten keine Hände, keine Füsse, gar keinen Körper, aber nicht

auch diess, dass wir, die wir solches denken, nichts seien. Denn es ist ein Widerspruch anzunehmen, dass das (id, quod) was denkt, in demselben Augenblicke, da es denkt, nicht existire. Demnach ist also die Erkenntniss: ich denke, also bin ich, die erste und gewisseste, die jedem, der ordentlich philosophirt, entgegentritt.

§. 10.

Es liegt sehr viel daran, dass man den *wahren* Gedankengang des Cartesius kenne, weil er sich in seinen Nachfolgern immer wiederholt, und den Versuch schon sehr genau darstellt, die *Demonstration* in die Philosophie einzuführen, gegen welche sich Jacobi mit soviel Heftigkeit erklärt hat. Was wir eben aus Cartesius selbst angeführt haben, ist nicht dieser wahre Gang, sondern nur die *exoterische* Einleitung auf das Princip seiner Philosophie. Weil aber doch dieser gewöhnlich für den ächten ausgegeben wird, auf Kosten eines tiefern Eindringens in das Wesen der Cartesianischen Wissenschaftslehre; so habe ich ihn neben dem esoterischen hinstellen wollen, damit man theils den Unterschied zwischen beiden gewahr werde, theils desto bestimmter den letzteren zu fassen im Stande sei. Er ist in einer andern Schrift eben dieses Philosophen enthalten, welche den Titel « de methodo » führt, aus welchem schon hinlänglich erhellt, dass wir uns vor allem an sie zu wenden haben, wenn wir nach der Methode der Cartesianischen Philosophie fragen. «Die langen Reihen, sagt Cartesius in dieser Schrift p. 12, ganz einfacher und leichter Gründe, mittelst deren die Mathematiker die schwierigsten Dinge zur Evidenz bringen, haben mir Anleitung gegeben zu glauben: alles was zur menschlichen Erkenntniss gehört, folge in derselben Weise eines auf das andere dergestalt, dass sofern wir nur dem Irrthume den Zugang verschliessen

und die rechte Ordnung, in welcher die Erkenntnisse auseinander hervorgehen, festhalten, keine Erkenntniss so entfernt ist, die wir nicht erreichen, keine so verborgene, die wir nicht aufdecken könnten. Es fiel mir auch gar nicht schwer einzusehen, wovon ich in der Philosophie auszugehn habe, denn ich wusste schon, dass das einfachste und was am leichtesten zu erkennen ist, das erste sei. Ausserdem habe ich auch bemerkt, dass von allen, die sich bisher in der Weltweisheit nach Wahrheit umgesehn haben, die *Mathematiker allein* es zur Demonstration, d. i. zur Gewissheit und Evidenz in der Erkenntniss gebracht haben, und, wie ich gleichfalls einsah, nur desshalb, weil sie von dem einfachsten und leichtesten ausgegangen sind.» Das Einfachste kann aber nur dasjenige sein, was zurückbleibt, wenn alles Zusammengesetzte auf die Seite gelegt wird. Da nun beim Eingange in die Philosophie noch kein Princip bekannt ist, nach welchem das Einfache von dem Zusammengesetzten mit Sicherheit unterschieden werden könnte: so kommt man auf den Zweifel, als auf das Mittel — nich Princip — zurück, das Einfachste in der Erkenntniss zu finden. Uebrigens muss man hiezu dasjenige vergleichen, was Spinoza in den Prolegomenen zu den principiis philosophiae cartesianae beigebracht hat.

§. 11.

So einleuchtend sich nun auch Cartesius über die Methode seines Philosophirens und über das Fundament oder den Ausgangspunct seiner Philosophie ausgesprochen hat, so hat diess doch einen grossen Irrthum nicht verhindern können, über den wir nothwendig einige Erinnerungen machen müssen, da er gerade den Punct betrifft, auf welchen es uns hier ankommt. Das Fundament der Cartesianischen Philosophie, der Satz: cogito ergo sum, soll mit dem unmittelbaren Wissen Jacobis

so vollkommen eins sein, dass des letzteren Lehre nur für eine überflüssige Wiederholung des Grundprincips der Cartesianischen Philosophie gelten könne. (Vgl. Hegels Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften 3. Aufl. S. 81). Hätte man doch nur diess eine bedacht: bei Cartesius ist das cogito ergo sum nur das erste Glied einer grossen Kette von Sätzen, nur das *α* seiner Philosophie, bei Jacobi ist das unmittelbare Wissen das Eines und Alles, das *α* und *ω* aller Philosophie. Wie man auch über die Art der Verbindung des cogito mit dem sum nach Cartesius denken mag, und ob man die Copula beider für einen Schluss, oder für eine unmittelbare Wahrheit im Sinne Jacobis hält: in beiden Fällen ist ein himmelweiter Unterschied zwischen den genannten Denkern, so dass man gar keinen Vereinigungsversuch gelten lassen, noch weniger zugeben kann, als ob Jacobi mit seinem unmittelbaren Wissen das Fundament der Cartesianischen Philosophie nur wieder aufgewärmt hätte.

Wir wollen Hegel und Hotho gern einräumen, dass das cogito ergo sum kein Schluss in der gewöhnlichen Bedeutung dieses Wortes sei; aber ist es dann, und eben damit, eine unmittelbare Wahrheit in dem Sinne des Jacobischen unmittelbaren Wissens? Diess wird angenommen, so ungegründet es auch ist. Cartesius bemerkt ausdrücklich, das cogito ergo sum sei nach ihm nicht der minor und die conclusio des major: illud omne, quod cogitat, est, vielmehr werde dieser Obersatz erst durch das cogito ergo sum zur Wahrheit. Respons. ad II. Object. Hegel führt diese Stelle aus Hotho's Dissertation über die Cartesianische Philosophie an. Wir fügen hinzu, was Spinoza in dieser Beziehung in den princip. philosophiae Cartes. S. 3 vorbringt: — hic apprime notandum, hanc orationem, *dubito*, *cogito ergo sum*, non esse syllogismum, in quo major pro-

positio est omissa. Nam si syllogismus esset, praemissae clariores et notiores deberent esse, quam ipsa conclusio, *ergo sum*, adeoque *ego sum* non esset primum omnis cognitionis fundamentum; praeterquam quod non esset certa conclusio: nam ejus veritas dependeret ab universalibus praemissis, quas dudum in dubium Auctor (Cartesius) revocaverat: ideoque *cogito ergo sum* unica est propositio, quae huic, *ego sum cogitans* aequivalet.

Zu welcher Gattung von Wahrheiten gehört nun das Cartesianische Feldgeschrei, wenn es keine mittelbare und doch auch keine unmittelbare ist? Zu der Gattung der mathematischen Grundsätze, welche nichts anderes darstellen, als eine bestimmte Anwendung der Gesetze des Denkens auf das allgemeine Materiale des Mathematikers, auf die Begriffe von Ausdehnung und Zahl. Ich brauche hier nicht nachzuweisen, inwieferne das Axiom: Jedes Ding ist sich selbst gleich, nur von Grössen der Ausdehnung und der Zahl gilt, und aus dem Satze der Identität oder des Widerspruchs folgt, sobald man sie auf die allgemeinste Weise in Verbindung mit den genannten Gegenständen bringt, sondern das ist zu zeigen, ob sich Cartesius seinen Achilles *in der Art* gedacht habe. Wirklich hat er ihn auf diese Weise sich gedacht, indem er ihm aus der Anwendung des logischen Gesetzes des Widerspruchs auf das Geschäft seines Zweifelns von selbst sich darstellte. Cartesius wollte zur *Gewissheit* in den Gegenständen der Philosophie kommen, indem er alles verwarf, was bezweifelt werden kann. Nun fand er, dass an dem Satze: ich zweifle, ich denke, also bin ich, selbst die *Möglichkeit* des Zweifels zu Schanden werde, und diess sei bei keinem andern mehr der Fall, also sei er nothwendig gewiss und der erste gewisse. Dass man aber an diesem Satze nicht zweifeln *könne*, dafür beruft er sich auf den unausbleiblichen *Widerspruch*, in den man

dadurch gerathen würde, ein Widerspruch, der alles Zweifeln und Denken selbst zu nichte machen würde, in dem Augenblick, da man zweifelt und denkt *). Aus der Anwendung des Satzes des Wiederspruches auf das Denken, und insbesondere auf das Zweifeln, ergibt sich allerdings die *Unmöglichkeit* an der eigenen Existenz zu zweifeln. Aber das ist der rechte *Wahrheitsgrund* für die Existenz des philosophirenden Subjectes keineswegs, würde Jacobi sagen; denn ein solcher ist nothwendig positive. Es wird nach Cartesius nur erkannt, dass es *unmöglich* zu denken sei, der Denkende sei nicht. Diess ist, wie man sieht, etwas bloss Negatives, und der Grundcharacter aller unmittelbaren Wahrheit ist das Poniren, das Affirmiren schlechthin, durch das secundäre Geschäft des Denkens gar nicht

*) Folgende Stellen haben ganz offenbar diesen Sinn, wenn es überhaupt nöthig ist, durch einzelne Aussprüche zu beweisen, was durch die Anlage des Ganzen so entschieden durchherrscht: Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes; facile quidem *supponimus* nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem *ideo* nos, qui talia cogitamus, nihil esse: *repugnat* enim, *ut putemus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere.* Ac proinde haec cognitio, ego cogito, erge sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. Princip. philosophiae. P. I. §. 7. Ebenso: lc. §. 11. Ferner: Statim postea animadverti me, quia caetera omnia ut falsa sic rejiciebam, *dubitare plane non posse;* quin ego ipse interim essem: Et quia videbam veritatem hujus pronuntiati, ego cogito, ergo sum sive existo, adeo certam esse atque evidentem, ut nulla tam enormis dubitandi causa a Scepticis fingi possit, a qua illa non eximatur, credidi me tuto illam posse, ut primum ejus, quam quaerebam, philosophiae fundamentum admittere. Dissertat. de Methodo. p. 20. IV. Hiemit ist zu vergleichen: Spinoza princip. philosophiae cartes. mor. geom. demonst. prolegom.

vermittelt, wesentlich nicht einmal berührt. Die Existenz seiner selbst und der Dinge ausser uns wird auf rein positive, unmittelbare, von der Function des Denkens unabhängige Weise erkannt. Dadurch ist ein grosser Abstand,*) eine Wesensverschiedenheit zwischen dieser und der Erkenntnissart gesetzt, zu welcher das Cartesianische cogito ergo sum gehört. — Ich denke, wer diesen Satz versteht, und das Jacobische unmittelbare Wissen, wird nicht mehr, wie Hegel, in Versuchung gerathen, Jacobi mit Cartesius zu verwechseln.

---

*) Hierbei will ich eine kleine Bemerkung machen, die eigentlich nicht hierher gehört, aber an einem andern Orte und unter andern Umständen nicht so leicht erkannt und begriffen werden würde. Durch das genaue Aneinanderhalten des Cartesius und Jacobi in dem angegebenen Puncte, und durch ein vernünftiges Erwägen des Unterschiedes, der zwischen ihnen stattfindet, ist, wie mir vorkommt, eine natürliche Empfänglichkeit für einen sehr feinen, wegen seiner Contractibilität leicht entschlüpfenden Satz eröffnet. Dazu kommt, dass wir verpflichtet sind, das Loch, welches wir zwischen Jacobi und Cartesius gemacht, nicht grösser vorzustellen als es ist, d. h. auch dasjenige aufzuweisen, worin sich diese beiden Männer rücksichtlich des besprochenen Punctes, und des Loches, das immer vorhanden ist, ungeachtet, berühren. Und dieser Verbindlichkeit können wir uns gerade durch den «feinen Satz» entledigen. Welches ist denn, fragt sich demnach, das Verhältniss jener Sätze, die nach Art der mathematischen Grundsätze gebildet sind, zu den unmittelbaren Wahrheiten? *Jene* machen die Grenze des durch blosses Denken zu Vermittelnden oder des Demonstrirbaren aus, und *weisen* durch eine negative Bejahung auf dasjenige *hin*, was *diese*, unmittelbar und positiv, ausserhalb des blossen Denkens, d. h. *vor* ihm setzen. Man fragt z. B. Ist das philosophirende Subject? Nach Cartesius sagt man: man kann nicht denken, wenn es nicht ist, also ist es; nach Jacobi: es ist, bevor es philosophirt, d. h. es ist positiv dem Bewusstsein gegeben, dass das Ich ist und dieses Sein ist dem Denken unzugänglich, es (das Denken) kann gar nicht zu der positiven Bejahung desselben gelangen.

Das Lezte im Denken geht immer nur auf das Denken und das Denkbare, und daraus folgt das Seiende nicht positiv, es mag nun dieses Lezte rein erscheinen, wie in den logischen Gesetzen, oder angewendet, wie in den Grundsätzen der reinen Mathematik und der reinen Mechanik. Ueber das Sein der Dinge übt es eigentlich gar keine Macht, weil der Satz, auf den sich allein eine solche gründen könnte: Man kann nicht denken, wenn das denkende Ich nicht ist, oder, wenn keine Gegenstände ausser uns sind, oder, wenn kein Gott ist u. s. w., d. h. wenn das nicht *ist*, was ohne Widerspruch als nicht seiend nicht gedacht werden kann, nur unter der Voraussetzung richtig ist, dass Wissen und Sein, Denken und Ausdehnung eines ist und dasselbe.

§. 12.

Man sieht, wie von dem Cartesianischen Standpunct, d. i. von der Anwendung des Principiums der Identität und des Widerspruchs auf das philosophirende Subject, auf den Spinozism ein natürlicher und nothwendiger Uebergang statt findet. Cartesius entscheidet über das Sein des denkenden Ich bedingt oder mittelbar, wenn gleich nicht im gewöhnlichen Sinne dieser Worte, doch im Gegensatze gegen das Jacobische unmittelbare Wissen. Spinoza macht diesen bedingt-unbedingten Satz zu einem *schlechthin unbedingten* und unmittelbaren durch die Behauptung der Identität des Denkens und der Ausdehnung, welche er ausdrücklich eine intuitive Erkenntniss nennt; oder vielmehr, an die Stelle des Cartesianischen Grundprincips stellt er ein höheres, aus dem das seines Vorgängers erst folget. — Doch ich habe eigentlich das sagen wollen, dass die Methode, im Denken es auf's äusserste zu treiben, und von da aus über das Seiende zu entscheiden, ob es gleich nur eine negative und, streng genommen, ganz

ungültige Entscheidung ist, doch vorzüglich geeignet sei das in der unmittelbaren Erkenntniss Erkannte *für wahr zu halten*. Indem diese Methode unsern Geistesblick nothwendig auf einen Punct hinwendet, wo etwas erkannt werden soll, das sich allem Denken und mittelbaren Erkennen entzieht *), und also den Ort bezeichnet, von welchem aus das Orakel oder die Divinution des menschlichen Erkenntnissvermögens geschehn soll, gibt sie der unmittelbaren Erkenntniss *Regel* und *Richtschnur*, die sie an sich so wenig hat, dass, wenn Jemand sagt: dieses erkenne ich unmittelbar, ihm nicht widersprochen werden kann, ob es uns gleich schlechterdings nicht gelingt, eine ähnliche Wahrnehmung in uns zu erzeugen. Diese Methode führt das unmittelbare Erkennen auf seinen eigenen wahren Boden, und zügelt die Ungebundenheit und Ausschweifung, denen es an sich unterworfen ist. Die besagte Methode ist die Zoll-Schutzwache, welche verhindert, Waaren einzuschmuckeln; sie selbst aber kann keine Waaren einführen. Dadurch bewirkt sie zu gleicher Zeit eine grosse Sicherheit und Ueberzeugungsfülle für das, was auf anderm Wege, dahin sie nur sehen, nicht gelangen kann, zum Vorschein kommt.

---

*) Das Denken, das mittelbare Erkennen oder das secundäre Bewusstsein hat stets nur ein Wissen als solches zum Gegenstand, und beruht auf der vorausgesetzten Trennung des Wissens und Seins. Das unmittelbare Erkennen aber geht auf das Bewusstsein, sofern in ihm keine Trennung zwischen Wissen und und Sein gesetzt ist; und da bei ihm, sowie bei dem mittelbaren Erkennen das Wissen als solches eine nie bezweifelte Voraussetzung, etwas ist, das sich von selbst versteht; so kann man auch sagen: das unmittelbare Erkennen geht immer und vorzugsweise auf das Sein, so dass das ontologische Moment an *jeder* Erkenntniss lediglich nur aus ihr abstammt.

§. 13.

Wenn man das Cartesianische cogito ergo sum, wie es nach der Stellung, die ihm Cartesius im Systeme der Philosophie gegeben hat, erlaubt ist, allgemein auffasst, und als Grundsatz ausspricht; so ergibt sich folgendes Postulat für die Philosophie: Man soll durch blosses Denken, durch Vorstellungen und Begriffe das *Sein* der Dinge (des Ich, des Nicht-Ich und Gottes) und den *Zusammenhang* des Weltganzen nach den letzten Gründen erforschen *). Diese Forderung hat Cartesius an die Philosophie gemacht und für ausführbar gehalten. Diametral entgegen steht dieser Ansicht eine andere, welche behauptet, dass die Gegenstände der Philosophie, das *Sein* der Dinge und der Zusammenhang des Weltganzen, dem Denken unerreichbar, schlechthin nur aus unmittelbarer Erkenntniss erkannt werden können. Die Einsicht in die Unzulänglichkeit des Cartesianismus führt natürlich und nothwendig auf das Gegentheil. Denn es stellt sich das Dilemma ein: entweder ist A (der Cartesianismus) oder es ist B (die Jacobische Philosophie); ein Drittes gibt es nicht, *wenn*, wie schon bemerkt, Cartesius als der vollkommene Antipode der Wahrheit erkannt worden ist, wie es bei Jacobi der Fall war. Nun ist A falsch, also ist B nothwendig wahr.

---

*) Wie Cartesius so ganz auf dem Standpuncte der Reflexion hängen blieb, und von einem Andern auch nicht einmal eine Ahnung hatte, sieht man am besten aus der schon oben angeführten Definition von dem *Denken*: Cogitationis nomine, sagt er, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Das ist eine sogenannte Reflexionsphilosophie, und der in unserer Zeit so häufig gebrauchte, jedoch selten mit dem richtigen Begriffe verbundene Ausdruck muss darnach rectificirt werden.

So musste im Allgemeinen die Jacobische Philosophie unter Voraussetzung des Cartesianismus entstehen. Wir heben aber auch einige besondere Stücke hervor.

§. 14.

Eine Folge des Cartesianismus war die Einführung der Demonstration in die Philosophie, d. i. des durchgängigen Vermittelns der Vorstellungen und Begriffe durcheinander zum Zwecke der Erlangung der philosophischen Wahrheiten. Dass ein Gott sei, und Dinge ausser uns, dass diese in causalem Zusammenhange stehn, sind Sätze, welche nicht eher für gewiss gehalten werden durften, bis sie *bewiesen* waren, und aus keinem andern *Grunde* Wahrheit haben sollten, als wegen ihrer Demonstrationen.

Wenn man nun nach dem *Ursprunge* und der *Wahrheit* unserer Erkenntnisse im cartesianischen Systeme fragt, so kennt man die Antwort schon. Sie sind beide mittelbar und bedingt; denn es gibt nur ein erstes schlechthin Gewisses, das cogito, ergo sum, (und das ist nicht einmal ein unmittelbares) und alles andere folgt aus diesem, wie in einer grossen Kette ein Glied an dem andern hängt. Das cogito, ergo sum ist der grosse Nagel, an dem die Kette befestigt ist, und er selbst ist in eine gar seltsame Wand eingeschlagen. Dieser Nagel hält die ganze Kette, wie ein Glied immer das andere hält.

Nach Cartesius ausdrücklicher Behauptung sind die Empfindungen und Wahrnehmungen, die äussern und innern, nicht unmittelbar, sondern durch lauter Vorstellungen vermittelt, wobei es hier dahin gestellt bleiben kann, durch wieviele und welche Stufen des vermittelnden Processes der französische Weltweise fortschreitet. Man beachte nur folgende Stelle: „Es gibt wohl Niemand, der von der Existenz der mate-

riellen Dinge nicht überzeugt wäre. Da wir jedoch diese in Zweifel gezogen und zu den Vorurtheilen unserer ersten Tage gezählt haben, so ist es jetzt nöthig die Gründe aufzusuchen, durch welche jenes gewiss erkannt wird. Ohne Zweifel rühren alle unsere Empfindungen (quidquid sentimus) von einem Dinge her, das von unserm Geiste verschieden ist. Denn es liegt nicht in unserer Gewalt zu bewirken, dass wir eher von dem als von einem andern eine Empfindung haben; vielmehr hängt dies gänzlich von demjenigen Dinge ab, welches unsere Sinne afficirt. Man kann fragen, ob dieses Ding Gott sei, oder etwas von Gott verschiedenes. In der Empfindung, oder vielmehr durch sie, haben wir eine klare und deutliche Vorstellung von einer nach Länge, Breite und Höhe ausgedehnten Materie, deren verschiedene Theile mit verschiedenen Figuren versehen sind, und mannigfach bewegt werden. Daher die Empfindungen der Farben, der Gerüche, des Schmerzes u. dgl. Wenn nun Gott *unmittelbar* unserm Geiste die Vorstellung von jener Materie darbietet; oder wenn er auch nur bewirkt *(mittelbar)*, dass sie in uns durch ein Ding veranlasst wird, das nicht ausgedehnt, nicht mit einer bestimmten Figur versehn, nicht in Bewegung ist, so ist gar kein Grund vorhanden, ihn nicht für einen Betrüger (deceptor) zu halten. Denn das erkennen wir klar, dass dieses Ding von Gott und unserm Ich gänzlich verschieden ist; auch scheinen wir klar zu erkennen, dass uns die Vorstellung desselben von Dingen ausser uns gekommen, denen sie durchaus ähnlich ist. Es widerspricht aber der Natur Gottes anzunehmen, er wolle uns täuschen. Daher muss man schlechterdings schliessen, es existire ein nach Länge, Breite und Höhe ausgedehntes Ding, welches all die Eigenschaften hat, welche nach klarer Einsicht ihm zukommen, principia philosophiae lib. II §. 1. Diese

eben nicht sehr klare Argumentation kann kürzer so gefasst werden: Es fragt sich, ob Dinge ausserhalb unseres Ich und von ihm unabhängig existiren. Die Antwort gehört nicht zu den unmittelbaren Wahrheiten, muss vielmehr erst durch Vermittelung, durch Demonstration und Schluss herausgebracht werden. Diess ist die Demonstration: Es ist unbezweifelbare Thatsache unseres Bewusstseins, dass wir Vorstellungen von solchen Dingen haben, die durch etwas ausser unserm Ich Gelegenes verursacht sind. Sind die Dinge, von welchen wir Vorstellungen haben, gar nicht, oder sind sie an sich nicht so beschaffen, wie wir sie uns vorstellen, so wären wir genöthigt, Gott für trügerisch zu halten. Denn dieser ist entweder mittelbare oder unmittelbare Ursache der besagten Vorstellungen in uns; ein drittes gibt es nicht. Es liegt aber in der Idee von Gott, dass er wahrhaftig sei und das Gegentheil wäre ein Widerspruch; mithin sind nicht nur Dinge überhaupt ausser uns und von unserm Ich unabhängig, sondern sie sind auch gerade so beschaffen, wie wir sie uns vorstellen, d. i. klar und deutlich vorstellen, weil Klarheit und Deutlichkeit die einzigen untrüglichen Kriterien der Wahrheit sind. cf. De methodo: credidi me pro regula generali sumere posse, omne id, quod valde dilucide et distincte concipiebam, verum esse p. 21. Man sieht, wie Cartesius den Schlingen des Idealismus entronnen ist. Die Wahrhaftigkeit Gottes half ihm aus der Noth und sein gesunder Sinn (nemo non sibi satis persuadet, res materiales existere) liess ihn zu diesem Mittel greifen. Freilich eine wunderliche Auskunft und sehr wenig dem Vorhaben des Cartesius angemessen, nichts für wahr zu halten, als was er klar und deutlich erkannt hätte. Nichts ist unklarer, als die Art, wie Gott Vorstellungen unmittelbar in uns bewirkt, und durch die Annahme, dass er sie mittelbar in uns her-

vorrufe, dreht man sich in einem Cirkel herum. Daher lässt Jacobi im Gespräche über Idealism und Realism seinen Mitunterreder folgende Stelle aus Hume vorbringen: S. 169. »Zu der Wahrhaftigkeit des höchsten Wesens seine Zuflucht zu nehmen (wie Cartesius), um die Wahrhaftigkeit unserer Sinne zu beweisen, wäre ein höchst sonderbarer Umweg. Käme Gottes Wahrhaftigkeit bei dieser Sache im mindesten in Anspruch, so müssten unsere Sinne überall untrüglich sein*); weil Gott unmöglich betrügen kann. Zu geschweigen, dass wenn die äusserliche Welt einmal in Zweifel gezogen wird, schwerlich noch Beweise für das Dasein Gottes oder irgend einer seiner Eigenschaften werden aufzutreiben sein.» Derselbe Mitunterredner, eben erst von der Wahrheit des Satzes überzeugt, dass unsere Ueberzeugung von dem eignen Dasein der Gegenstände unserer Vorstellungen nur eine *unmittelbare* sein könne, geräth abermals in die alte Sünde, deren Vertheidigung er übernommen, aber mit dem Vorsatze sich belehren zu lassen, und es dünkt ihm wieder, dass jene Ueberzeugung doch eine mittelbare sei und auf einer Schlussfolge beruhe.» Einen Theil meiner Vorstellungen, (so auch Cartesius), bringe ich willkürlich hervor, und verknüpfe sie nach Wohlgefallen: hier fühle ich mich als ein thätiges Wesen. Eine Menge anderer Vorstellungen kann ich nicht willkürlich hervorbringen, noch sie beliebig verknüpfen: hier fühle ich mich als ein leidendes Wesen. Die Vergleichung beider Vorstellungen, der willkürlichen und unwillkürlichen in ihrer Entstehung und Verknüpfung, leitet mich zu dem Schlusse, dass jene eine Ursache ausser mir haben müssen: folglich zu dem Begriffe und der Ueberzeugung,

*) Z. B. auch in der Wahrnehmung, dass die Sonne sich um die Erde drehe und diese ruhe.

von wirklich ausser mir vorhandenen, von meinen Vorstellungen unabhängigen Gegenständen» S. 173. Dem eindringenden Geiste Jacobi's war es ein leichtes, solche Argumente zu widerlegen, und man sieht es ihm allenthalben an, dass seine Ueberzeugung von der Unmittelbarkeit der Erkenntniss in Ansehung des objectiven Daseins der Dinge in dem Grade lebhafter und energischer *hervor*trat, in welchem ihm das Gegentheil mehr oder weniger stark *entgegen*trat. Noch mehr, es war vielleicht nichts, gar nichts in seiner Geisteseigenthümlichkeit, das ihn auf eine so isolirte, von allem mittelbaren Erkennen rein abgeschnittene unmittelbare Erkenntniss überhaupt, und der äussern Dinge insbesondere, hintrieb, als die starke und helle Empfindung von der Grösse des Unsinnigen und Widersinnigen, das im Gegentheil lag, das von so vielen und so bedeutenden Autoritäten in Schutz genommen wurde. Solche Dinge sind natürliche Reitzmittel, die einen aufgelegten Geist in eine gewisse Spannung setzen, die ihm selbst gar nicht, oder doch nicht in der Art natürlich ist, in welcher sie nun auftritt. Ich muss hiebei abermals, um richtig verstanden zu werden, an das Polaritätsgesetz erinnern, das in der Sphäre der geistigen wie der körperlichen Wirksamkeit stattfindet.

Jacobi leitet also seinen Mitunterredner auf die Wirklichkeit selber, um ihn auf frischer That im Widerspruche mit sich selbst zu ertappen «So machen Sie es in der That? fragt er ihn. Also hier dieser Tisch, dort jenes Schachbrett mit seinen aufgestellten Figuren, meine Wenigkeit, die mit Ihnen spricht: wir werden nur durch einen Schluss, *aus Vorstellungen*, für Sie *zu wirklichen Gegenständen*? Erst hintennach, durch einen Begriff (der Ursache und Wirkung), den sie uns beifügen, kommt es dazu, dass Sie uns für etwas ausser Ihnen vorhandenes, nicht für blosse Bestimmungen Ihres

eigenen Selbstes halten? — Jacobi hält sich überzeugt, dass solches kein menschlicher Verstand ertragen, noch weniger zur Ueberzeugung erheben könne. Daher setzt er sofort ganz unbedenklich fest: «dass auch bei der allerersten und einfachsten Wahrnehmung das Ich und das Du, inneres Bewusstsein und äusserlicher Gegenstand, sogleich in der Seele dasein müssen; beides in demselben Nu, in demselben untheilbaren Augenblicke, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, ja ohne in diesem auch nur von ferne die Erzeugung des Begriffes von Ursache und Wirkung anzufangen.» 2. Bd. S. 176. 3. Bd. S. 292. Aber sein Hauptgrund ruht auf dem salto mortale: der Satz, dass unser Bewusstsein schlechterdings nichts anderes als blosse Bestimmungen unseres eigenen Selbsts zum Inhalt haben könne, mit andern Worten, der Satz, dass all unser Wissen und Erkennen aus lauter Vorstellungen bestehe, und durch sie vermittelt sei, führt den folgerechten Denker, Jacobi nennt es die *speculative* Vernunft, nothwendig auf den Idealism. Der Idealism ist aber schlechthin, aus Gründen, die jeder Philosophie vorhergehen, und über alle wissenschaftliche Philosophie hinausliegen, unerträglich; also — diess ist der salto — muss jener Satz von bloss vermitteltem Erkennen und Wissen falsch und der entgegengesetzte nothwendig wahr sein, d. h. es gibt unmittelbare Wahrheiten, und die Erkenntniss des objectiven Daseins der Dinge ist eine von ihnen. Vgl. S. 166.

§. 15.

So urtheilte Jacobi auch über das objective Dasein Gottes. Gott wird im Puncte des Seins schlechthin unmittelbar erkannt, und eine vorgeblich mittelbare Erkenntniss seines Daseins ist geradezu falsch; oder das Wesen, dessen Dasein *bewiesen* werden soll, ist nicht

Gott. Demonstration führt auf Atheismus und in Ansehung der menschlichen und göttlichen Freiheit auf absolute Determination, auf den Fatalismus.

Auch hier steht ihm Cartesius gegenüber, auch hier lässt sich das Hervorgehen der Jacobischen Lehre aus dem Cartesianismus sehr natürlich darstellen. Folgerecht auf dem Princip seiner Philosophie fortbauend, behauptet Cartesius, dass wir eine angeborne Vorstellung oder Idee von Gott haben — utpote quam semper habuimus; was aber die wirkliche Existenz des höchsten Wesens anlange, so müsse sie bewiesen, oder für immer bezweifelt werden. Die Existenz Gottes geht nicht unmittelbar aus der Vorstellung von Gott hervor, sondern muss durch einen Schluss daraus abgeleitet werden. So wenig als in der Vorstellung von einem Dreieck unmittelbar schon liegt, dass seine Winkel zwei rechten gleich seien, ebensowenig findet jenes statt. Und wie wir aus einem Dreiecke mit Nothwendigkeit die besagte Eigensckaft seiner Winkel erkennen, mit derselben Gewissheit und Nothwendigkeit schliessen wir, dass das aller realste Wesen — denn diess ist Gott nach der Idee von ihm — weil und damit es dieses sei, auch existiren müsse. Denn fehlte ihm die Existenz, so fehlte ihm eine Vollkommenheit; nun hat es aber alle Vollkommenheiten in sich, also auch die der Existenz. Gott *ist* also, sobald nur die Existenz der Vorstellung von ihm in unserm Bewusstsein nachgewiesen (deducirt) werden kann, durch einen Schluss *). Dagegen argumentirt Jacobi auf folgende Weise: Wenn das Dasein eines lebendigen Gottes sollte bewiesen werden können, so müsste Gott selbst sich aus etwas, dessen wir uns als seines Grundes bewusst werden

*) Man vergl. principia philosophiae P. I. §. 14; de methodo p. 23; de prima philosophia medit. tertia.

könnten, das also vor und über ihm wäre, darthun, ableiten, als aus seinem Princip evolviren lassen. Denn die blosse *Deduction* nur der Idee eines lebendigen Gottes aus der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnissvermögens führt so wenig zu einem Beweise seines wahrhaften Daseins, dass sie im Gegentheil (das vollkommene Gelingen vorausgesetzt) auch den natürlichen Glauben an einen lebendigen Gott, zu dessen Vermehrung und Bekräftigung ein philosophischer Beweis gesucht wurde, nothwendig zerstört, indem sie mit der grössten Klarheit einsehen lässt, wie jene Idee ein durchaus subjectives Erzeugniss des menschlichen Geistes, ein reines *Gedicht* ist, das er seiner Natur nach nothwendig dichtet, das darum auch *vielleicht*, aber *höchstens* nur vielleicht eine Dichtung des Wahren, und somit kein blosses Hirngespinst; ebensosehr und wohl noch mehr vielleicht aber auch ein blosses Gedicht, und somit wirklich *nur* ein Hirngespinst sein kann. III. S. 368.

§. 16.

Hierbei ist nun Jacobi wirklich zu weit gegangen und *musste* es, wenn er seine Ansicht als adäquates Gegengewicht zu der Cartesianischen, und überhaupt allen demonstrirenden Philosophien geltend machen wollte. Aber die Wahrheit liegt nicht in der Negation des Irrthums, sondern an einem andern von dem Irrthum so gut, als seiner arithmetischen Negation verschiedenen Orte. Die Deduction der Idee Gottes aus dem Erkenntnissvermögen und die Auffindung der Stelle, welche diese Idee zu allen andern Erkenntnissen des Menschen einnimmt, gehört zu dem Geschäfte jeder wahren Philosophie. Es wird sich zeigen, dass die Idee von Gott der letzte Stein des grossen Gebäudes ist, das wir menschliche Erkenntniss nennen, und dass

sie die Summe unseres Wissens, so gross sie auch sonst sein mag, erst abschliesst und zu einem Ganzen macht, während ohne sie alles lückenlos, unvollendet und offen da steht. Wie objective Gott allem Seienden die absolute Totalität aufdrückt, so auch subjective die Idee von Gott all unsrer Erkenntniss. Es braucht nicht geleugnet zu werden, dass die wahre Ueberzeugung von Gottes Dasein ihr Leben in der Erkenntniss des Menschen nicht dem Systeme, nicht dem Umstand verdankt, dass ohne die Idee von Gott unser Wissen Stückwerk und kein Ganzes ist, sondern einem unmittelbaren (theoretischen) Innewerden, welches besonders durch das Bewusstsein unserer Tugendhaftigkeit und unseres Gewissens solicitirt wird. Dessen ungeachtet ist jener Nachweis der Stellung, welche die Idee Gottes zu den übrigen Erkenntnissen einnimmt, weder unnütz, noch führt er von Gott ab; er ist die negative Probe, die regula falsi für das positiv unmittelbare, theoretische und praktische Erkennen Gottes *), und muss auch darum anerkannt werden, weil er der Philosophie allein ihren wissenschaftlichen Character verleiht, der noch immer, und mit Recht, für ein nothwendiges Merkmal jeder wahren Philosophie gehalten wird.

§. 17.

Zunächst war übrigens dem Pempelforter Philosophen nur überhaupt das zuwider, dass man das Dasein des höchsten Wesens *beweisen*, d. h. aus etwas andern ableiten wollte, das als der Grund des göttlichen Seins mehr als Gott selbst sein müsste. Denn ein solcher Gott schien ihm nicht der rechte Gott zu sein, vielmehr müsste es, wenn es möglich, der sein, aus dem sein Dasein bewiesen werden soll. Diess war aber eigent-

*) Vergl. die obige Anmerkung zu §. 11.

lich die geringste Einwendung gegen die Cartesianische und ähnliche Demonstrationen; denn auch das unmittelbare Erkennen Gottes, wenn es nicht directe einer supernaturalistischen Einwirkung des höchten Wesens auf den menschlichen Geist zugeschrieben wird, setzt die endliche Intelligenz als den Erkenntnissgrund des Daseins Gottes, ohne dass man darum sagen könnte, das menschliche Ich habe sich auf den göttlichen Thron erhoben, und Gott von dem Sitze seiner Herrlichkeit vertrieben. Jacobi hat ohne Zweifel andere schwache Seiten und den wahren Mangel des Cartesianischen Bemühens wahrgenommen, und dadurch die Einsicht sich erworben, dass Gottes Dasein überhaupt nicht demonstrirt werden könne, sondern geglaubt, d. i. als unmittelbar gewiss angenommen werden müsse; oder was dasselbe ist, dass ein demonstrabler Gott nicht Gott sei, und eine demonstrirbare Philosophie auf Atheismus und Fatalismus führe. Denn in der angeführten Stelle aus der Schrift von den göttlichen Dingen nennt Jacobi jeden Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen, und jedes Resultat eines solchen Versuchs ein Gedicht, das der menschliche Geist seiner Natur nach *nothwendig* dichtet. So ist es auch in der That. Cartesius kann im höchsten Falle nur beweisen, dass man nicht denken könne, wenn Gott nicht ist, und dass man Gott nothwendig seiend denken müsse. Hierbei ist nur das einzige nachzuweisen vergessen worden, ob das Gedachte bloss weil es gedacht wird, auch sei. In dem Begriff eines vollkommensten Wesens ist zwar die Vorstellung des Seins dieses Wesens als Merkmal enthalten, und das vollkommenste Wesen wird als seiendes gedacht, keineswegs ist aber der Uebergang vom Denken zum Sein als ein nothwendiger nachgewiesen worden. Spinoza verbesserte diesen Mangel des Cartesianischen Systems, indem er die Identität des Denkens und Seins

zur Voraussetzung erhob. Es trat diese Voraussetzung ganz eigentlich an die Stelle des Cartesianischen Kriteriums der Wahrheit, der Uebereinstimmung des Vorgestellten mit der Vorstellung (des Seins mit dem Denken), wornach Klarheit und Deutlichkeit ein Zeichen dieser Uebereinkunft sein sollten. Von hier aus übersicht man, wie ich glaube, am richtigsten den Cartesianism und den Zusammenhang des Spinozism mit ihm, sowie die Opposition der Jacobischen Philosophie gegen den erstern Standpunct und im Keime auch gegen den zweiten, soferne dieser ja offenbar nur eine consequente Fortführung des unvollendet gebliebenen cartesianischen Philosophirens ist. Es ist ganz wahr, was Leibnitz sagt, der Spinozism sei der *übertriebene Cartesianism*, wenn man es im guten Sinne versteht, zwar nicht in Ansehung der Resultate, aber doch in Ansehung des wissenschaftlichen Geistes und Gehaltes, nicht im Puncte der Metaphysik, aber doch im Puncte der Wissenschaftslehre. Soferne jedoch die Metaphysik von der Wissenschaftslehre abhängig ist, hätte man richtiger gesagt, der Spinozism sei der *vollendete* Cartesianism *). Wir gehen zu Spinoza über.

§. 18.

Die Cartesianische Philosophie ist *nur* eine Reflexionsphilosophie, d. h. sie hat den Standpunct der Reflexion nicht *überschritten*. Denn jede wahre Philosophie *geht* von diesem Standpuncte *aus*, ohne sich in ihm zu vollenden. Die Vollendung liegt in der Unmittelbarkeit

*) Dasselbe Resultat findet man entwickelt in *Sigwarts* trefflicher Schrift, über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie. Man vergl. auch: Ritter, über die Philosophie des Cartesius und Spinoza und ihrer gegenseitigen Berührungspuncte, und Jäsche, der Pantheismus etc. 2. Bd. S. 222.

oder Unbedingtheit des Wissens, und soferne in einem Andern, in dem absoluten Erkennen. Nur darf man den Standpunct der Reflexion oder des bedingten Erkennens mit dem Standpuncte der Vernunft oder des absoluten Erkennens nicht in *Gegensatz* stellen, so dass sie sich gegenseitig aufheben, und der erste wahr ist, wenn der zweite falsch und umgekehrt. Der Cartesianismus trug die Keime der eigenen Auflösung in sich. Seinem ganzen Character nach Reflexionsphilosophie hat er wie kein anderer, auf den Standpunct der *reinen* absoluten Erkenntniss hingewiesen, und die verzehrende Flamme im eigenen Schoosse erzeugt. Spinoza ist der Phönix, der aus der Asche des Cartesius emporstieg. Man schliesse nicht voreilig! Der Spinozism ist doch der (in Ansehung der Metaphysik) übertriebene *und* (in Ansehung der Wissenschaftslehre) vollendete Cartesianism. Das Mittelglied ist aber eine Metamorphose. Die Herrlichkeit des Spinozism in Ansehung der Cartesianischen Philosophie ist wie die Herrlichkeit des Saamenkorns, das erst in der Erde erstirbt, um zu einem schönern reicheren Dasein wieder aufzuerstehen.

§. 19.

Jacobi glaubte (IV. a. S. 125) die Seele des Spinozismus liege in der *äussersten Strenge*, womit der bekannte Grundsatz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti, darin festgehalten und ausgeführt sei. Diess erklärt allerdings die Spinozistische Metaphysik, aber die Wissenschaftslehre des Spinoza ruht auf einem andern Grunde, und ist aus der Cartesianischen Philosophie hervorgegangen. Von dieser (der Wissenschaftslehre) müssen wir aber ausgehn; denn sie ist eher als die Metaphysik. Cartesius hatte das *Sein* als eine *Eigenschaft* behandelt, welche zu dem Vorgestellten oder zu dem Denken *hinzutritt*; kurz, er hat beide von

einander getrennt, und das erstere vom letzteren abhängig gemacht. Die Welt der Gedanken und die Welt der Dinge werden auf dem Standpuncte der Reflexion als zwei ganz verschiedene Dinge getrennt und aus einander gehalten. Cartesius, der diese Kluft annahm, suchte sie durch's Denken aufzuheben, ohne zu bedenken, dass damit Alles beim Alten blieb. Diess war ein grosser Missgriff. Die Auflösung des Gegensatzes zwischen Denken und Sein durch das Denken kommt entweder gar nicht zu Stande, oder man muss vornweg Denken und Sein für eins erklären. Wenn Gott *ist*, weil wir ihn *denken*, so muss offenbar Denken und Sein *eins sein*. Denn das *klare* und *deutliche* Denken, an welches als an ein zweites das Sein des Gedachten nach Cartesius sich knüpft, füllt diese Lücke nicht aus, sondern macht nur, dass man Dinge der Einbildungskraft und der Abstraction oder des *blossen* Verstandes, von den wahrhaft seienden unterscheidet. Der erste Satz des Spinoza in den cogitatis metaph., welche den appendix zu den princip. philosophiae cartesianae more geom. demonstr. bilden, füllt diese Lücke bereits aus, und ich schliesse hieraus, dass ich mit der Art, wie Spinozas System aus dem Cartesianischen sich allmählig entwickelte, auf der rechten Spur bin. Incipiamus igitur ab ente, heisst es da, per quod intelligo id omne, quod cum *clare et distincte percipitur*, necessario *existere*, vel ad minimum posse existere, reperimus. Desshalb verwirft auch Spinoza sogleich die Eintheilung des Seins odes Seienden in entia realia und entia rationis.

So musste das Sein *κατ' ἐξοχὴν*, welches unterschieden ist von dem Sein der einzelnen Dinge als solcher, aus seiner untergeordneten Stellung hervortreten und den ersten Platz einnehmen, den ihm Spinoza auch gegeben hat in der Idee der Substanz, der natura naturans

oder Gottes, soferne er als der *Grund* aller Dinge betrachtet wird*).

§. 20.

Das Sein ist alles und ausser ihm ist nichts: ens reale, *hoc est*, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse (de intellect. emend. p. 511); es ist ewig nothwendig und unendlich. Das Denken aber und die absolute und reale Ausdehnung, als die Grundlagen oder ewige Voraussetzung der einzelnen Dinge, des einzelnen Seins, und zwar des materiellen und geistigen, sind Attribute jenes Seins, oder der Substanz, oder Gottes.

Auf dem Standpunct der Reflexion stellt man sich die Dinge als endlich, in Zeit und Raum oder successiv und für sich, d. h. ausserhalb der absoluten Substanz seiend, vor. Dieser Standpunct ist nach Spinoza falsch und der entgegengesetzte, der absolute Standpunct, auf welchem man die Dinge sub specie aeternitatis, necessitatis et infinitatis auffasst, ist allein richtig. Es ist eine Eigenschaft der Intelligenz, sagt Spinoza, dass sie: res non tam sub duratione quam sub quadam specie aeternitatis percipit, et numero infinito; vel potius ad res percipiendas, nec ad numerum, nec ad durationem attendit: cum autem res imaginatur, eas sub certo

---

*) Ex entis definitione, vel, si mavis, descriptione videre est, quod ens dividendum sit in ens, quod sua natura necessariò existit, sive cujus essentia involvit existentiam, et in ens, cujus essentia non involvit existentiam, nisi possibilem. Cogit. metaph. P. I. p. 53. Sigwart hat gewiss ganz richtig bemerkt, dass man die ersten Andeutungen über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie in den principiis philosophiae Cartes. mor. geom. demost. und in den angehängten cogitatis metaphysicis zu suchen hat. Vollständiger, aber nicht deutlicher offenbart sich dieser Zusammenhang in der Ethik und in den Briefen des Spinoza. Vergl. Jäsche a. angef. O.

numero, determinata duratione, et quantitate percipit. (Der Standpunct der Reflexion ist also ein bloss imaginirter) de emendat. intellect. S. 518.

Mir kommt es vor, als drücke man das Princip des Spinozism, die absolute Erkenntnissart, nicht in seiner höchsten Form aus, wenn man sagt, es sei in dem Satze enthalten, dass Denken und Sein eins sei. Dieser Satz scheint mir ein abgeleiteter zu sein, und die absolute Erkenntnissart des Spinoza in der intuitiven Erkenntniss des absoluten Seins, ausser welchem kein anderes Sein ist, zu liegen. In dieser Erkenntnissart, als der allein wahren, liegt auch der vollendetste Widerspruch gegen den Reflexionsstandpunct, den Spinoza beabsichtigte, und auf den er durch Cartesius geleitet wurde. Auf dem Reflexionsstandpunct gibt es *wahrhaft* Verschiedenes, Aussereinander liegendes, Aufeinander folgendes; auf dem Standpuncte der absoluten Erkenntnissart ist überall nur Eines. Lauter Licht, kein Schatten, keine Farbe. Erträumte Seeligkeit! Ewig wird dich die Klage des Mannes umschweben, der der erste unter deinen Besitzern, deines Besitzes nicht froh werden konnte. So klagt der Vater der Eleaten, der greise Xenophanes:

Wär' ein verständiger Sinn mir doch beschieden gewesen!
Aber es täuschte mich trügrischer Pfad, hieher mich, dann dorthin
Lockend. Nun bin ich bejahrt und doch unbefriedigt von allem
Forschen. Denn wo ich den Geist hinwende, da löst sich mir alles
Auf in Eins und Dasselbe; da alles Seiende, allezeit
Allwärts angezogen, in ähnliche, *eine* Natur tritt. —

Von hier aus hat Spinoza's Philosophie keine Schwierigkeiten mehr; den rechten Standpunct zu erklimmen und die höchsten Höhen des spinozistischen Denkens

zu erreichen, das ist das schwerste. Hat man sich aber einmal darauf versetzt, wohin man freilich nur durch Selbstdenken, und durch keine fremde Darstellung mit Erfolg gelangt, so geht es immer leichter, immer bergab. Wir stellen die Hauptconsequenzen dieses Standpunctes dar.

§. 21.

Die Aufgabe ist, *Alles* als *Eines* zu betrachten, und diese All-Einheit zu begreifen. Es ist dem Spinoza nicht entgangen, dass in dem Seienden Veränderung, Wechsel, Zahl und Maass vorkomme: dass es einzelne Dinge gibt, oder zu geben scheint, kurz, ein Endliches *in* dem Unendlichen. Wie sind beide aneinander? Das Endliche ist *in* dem Unendlichen, das Wandelbare *in* dem Wandellosen, das Veränderliche *in* dem Unveränderlichen. Sind also zwei? Keineswegs; denn das Unendliche ist nichts anderes, als der Inbegriff des Endlichen. Es kann aber das schlechthin Eine betrachtet werden, soferne (quatenus) *) es jenes, *und* soferne es dieses ist, als natura naturans, und als natura naturata. Das schlechthin Eine, das Sein *κατ' ἐξοχὴν*, ist Gott oder die absolute Substanz. Das Sein, d. h. die Substanz ist keine Eigenschaft irgend eines Dinges, sondern sie ist es, an welcher alles andere Eigenschaft ist; auch ist die Substanz keine Eigenschaft Gottes, sondern Gott selbst; denn er ist kein einzelnes, abgesondertes, individuelles Ding, sondern das Eine in Allem oder Alles in dem Einen, je nachdem (quatenus) man

*) Man kann nicht genug Nachdruck auf das quatenus legen. Es ist Spinoza's Zauberstab. Ohne dieses Quatenus wäre in seinem Systeme so sehr alles eins, dass er gar nicht an Erklärungen, Auseinandersetzungen etc. denken könnte, dass er überhaupt nur das Eine sagen könnte: Es ist nur Eines: *ἓν καὶ πᾶν*.

ihn von dieser oder jener Seite ansehen will. Vgl. den 50. Br. S. 626. Das Endliche oder die endlichen Dinge sind blosse Determinationen des Einen, sie haben kein eigenes selbstständiges Sein, sondern sie sind nur das so oder anders bestimmte Sein des Urseins, also für sich betrachtet, non entia, Negationen des schlechthin Seienden*). Diess ist das Allgemeine des Verhältnisses von dem Einen zum Vielen, dem Unendlichen zum Endlichen. Nun gehen wir daran, das Besondere dieses Verhältnisses darzulegen, d. h. dieses Verhältniss mehr zu bestimmen, aber lediglich *innerhalb* des *Allgemeinen*, so dass, so wenig bisher ein reeller Unterschied zwischen dem Endlichen und Unendlichen gesetzt worden ist, solches von jetzt an geschehen wird.

Ein Attribut, Grundeigenschaft, ist dasjenige, was die Intelligenz an der Substanz (an dem Ursein oder Sein κατ' ἐξοχὴν) erkennt, als dessen Wesenheit, essentiam, ausmachend. Ethik 4 Definition.

Nach Spinoza kommen der Gottheit unendlich viele Attribute zu, doch weiss er nur von zweien, sei es, dass in diesen die anderen mitbegriffen sein sollen, sei es, dass unsere Erkenntniss nach der Seite aller andern Eigenschaften Gottes als eingeschränkt, oder vielmehr als von ihnen ganz abgeschnitten gedacht wird. Genug, Spinoza hat hierüber keinen klaren Aufschluss gegeben. Vgl. Jacobi IV. a. S. 189. Anmerkung.

Unendliche Ausdehnung und unendliches Denken sind Attribute Gottes und machen seine Wesenheit aus,

---

*) Es ist also schlechthin nur Eines, und an diesem Einen zwar ein Vieles, aber nicht verschieden (reell abgesondert, sondern nur unterschieden, ideel. auseinander gehalten) von dem Einen Spinoza will zwar das erstere festgehalten wissen und verwirft das letztere schlechterdings. Aber das ist es eben, was er auf seinem absoluten Standpunct nicht erklären konnte, obgleich er es wollte und sollte.



Eth. II. prop. 1 und 2., so dass die denkende und ausgedehnte Substanz nur eine *und dieselbe* Substanz ist, welche bald unter diesem, bald unter jenem Attribute aufgefasst wird. Eth. II. pr. 7 schol. Unendliches Denken und unendliche Ausdehnung sind also nur *zwei verschiedene Betrachtungs*weisen des einen und in sich schlechthin einigen Wesens, zwei *unter*schiedene aber nicht *ver*schiedene Seiten der unendlichen Substanz. Das will jedoch nicht soviel sagen, als ob die beiden Attribute Gottes nicht real unterschiedene, sondern nur in unserer Einbildungs- und Abstractionskraft ideell gesonderte Dinge wären. Vielmehr kommt man dem Gedankengange Spinoza's nur so am nächsten, dass man unendliches Denken und unendliche Ausdehnung so sehr auseinander hält und reell entgegensetzt, als es, *ohne die Substanz zu theilen* und statt einer zwei, eine ausgedehnte und eine denkende zu setzen, möglich ist. Vgl. Eth. p. I. prop. 13. Denn die Einheit und Untheilbarkeit der Substanz schliesst keineswegs eine Art von Vielheit aus, die in den Attributen derselben gegeben ist, vgl. Eth. p. I. pr. 9. Diess spricht Spinoza am deutlichsten in dem Scholion zur zehnten Proposition des ersten Theils der Ethik also aus: Ex his apparet, quod, quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa dua entia, sive duas diversas substantias constituere; id enim est de natura substantiae, ut unum quodque ejus attributorum per se concipiatur; quandoquidem omnia, quae habet, attributa simul in ipsa semper fuerunt, nec unum ab alio produci potuit; sed unum quodque realitatem, sive esse, substantiae exprimit. Longe ergo abest, ut absurdum sit, uni substantiae plura attributa tribuere; quin nihil in natura clarius, quam quod unumquodque ens sub aliquo attributo debeat concipi, et, quo plus realitatis

aut esse habeat, eo plura attributa, quae et necessitatem, sive aeternitatem et infinitatem exprimunt, habeat, et consequenter nihil etiam clarius, quam quod ens absolute infinitum necessario sit definiendum ens, quod constat infinitis attributis, quorum unum quodque aeternam et infinitam certam essentiam exprimit.

§. 22.

So weit geht die natura naturans. Sie ist schlechthin Eines und Vieles. Da wir jedoch das Wesen der Gottheit nur insoferne erkennen, als es in dem Endlichen aus- oder abgedrückt ist, in dem Endlichen aber alles entweder zu den ausgedehnten oder denkenden Dingen gehört*); so ist die natura naturans Eins und Zwei oder Zwei — Eins, oder S (die absolute Substanz) = A : D. Spinoza redet von erschaffenen und nicht erschaffenen Dingen, von einer natura naturata und einer natura naturans. Aber man hüte sich diess auf die gewöhnliche Weise zu verstehn. Beide unterscheiden sich nach ihm *nur* wie Werden und Sein, wie Veränderliches und Unveränderliches, wie Endliches und Unendliches, nicht wie Zeitliches und Ewiges, oder wie Zufälliges und Nothwendiges. Denn das Werden ist nicht geworden, sondern es ist ewig wie das Sein, und an diesem; auch gibt es nirgends ein Zufälliges sondern nur Nothwendiges. Eth. P. I. prop 29. Eben so ist das Endliche von Ewigkeit her. Die natura naturans, und die natura naturata sind also nur ein und dasselbe, die unendliche Substanz, je nachdem man diese von der einen oder andern ihrer zwei erkennbaren, wesentlichen Seiten ansieht, von Seiten ihrer durchgängigen Einheit, oder von Seiten ihrer Vielheit**).

---

*) Nullas res singulares, praeter corpora et cogitanti modos sentimus, nec percipimus. Eth. P. II. axiom. 5.

**) Die Art, wie sich die natura naturans von der natura na-

Die unendliche Substanz, von ihrer ersten Seite betrachtet, schliesst schon eine Vielheit ein, und ihre Idee wäre ganz leer, wenn man sich die Substanz nicht dächte als das unendliche denkende und ausgedehnte Wesen zugleich. Was den Unterschied zwischen dieser Viel-Einheit und der in der natura naturata ausmacht, beruht auf dem Umstande, dass wir jene durch und in sich selbst, ohne Hülfe eines Andern begreifen, diese aber nur mittelst eines Andern, nämlich mittelst der natura narans. Vgl. de intellectus emendat. p. 514 und Ethik deff. 3. 5. axioma 1. Denn Spinoza kennt unter dem Seienden keinen andern Unterschied an, als den, welcher in seinem ersten Axiom ausgesprochen, und auf gleiche Weise in seiner Wissenschaftslehre begründet ist (de intellect. emend. p. 517): omnia quae sunt vel *in se* vel *in alio* sunt; und wie er dieses Axiom an einer andern Stelle in der Demonstration der 28 Prop. des ersten Theils erklärt: praeter substantiam et modos nil datur; oder im Briefe an Oldenburg p. 526: praeter substantias et accidentalia (sive modificationes) nil

---

turata unterscheiden soll, muss man von Spinoza selbst hören. Antequam ulterius pergam, sagt er, Eth. P. I. prop. 29. Schol., hic, quid nos per Naturam naturantem et quid per Naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potius monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quod per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam et infinitam essentiam exprimunt, hoc est, (per Coroll. 1. prop. 14 et Coroll. 2. prop. 17.) Deus, quatenus, ut causa libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusqae Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum *modos*, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt. Man sieht, dass hier alles auf den Begriff von modus ankommt; den wir später erörtern werden.

detur realiter sive (i. e.) extra intellectum. *Ruhe* und *Bewegung* sind in Ansehung der absoluten *Ausdehnung* dasselbe, was absolute Ausdehnung und absolutes *Denken* in Ansehung der absoluten Substanz sind; ebenso: *Wille* und *Verstand* in Ansehung des absoluten Denkens. Aber in Ansehung der absoluten Substanz sind Ruhe und Bewegung, Verstand und Wille, Affectionen dieser Substanz oder modi, d. h. solche Dinge, die nicht durch sich selbst sind, noch durch sich selbst begriffen werden, sondern durch jene sind und begriffen werden. (Vgl. definitio 5) Ruhe und Bewegung sind unmittelbare Modi der unendlichen Ausdehung, Verstand und Wille, die unmittelbaren Modi des unendlichen Denkens. Die einzelnen Dinge aber, die ausgedehnten und denkenden, sind wiederum modi jener modi. Man erhält also folgendes Schema:

	S				
	a. A		a. D		Natura naturans
R	die einzelnen ausgedehnten Dinge.	B	V	die einzelnen denkenden Dinge.	W Natura naturata.

§. 23.

Es käme nunmehr darauf an, den Begriff des modus und des modus von einem modus, oder des modificatum und modificatione modificatum zu bestimmen, und zur Verdeutlichung einige Anwendungen zu machen. Spinoza definirt den modus als eine Affection der Substanz, oder als das, was in einem Andern ist, wodurch es auch begriffen wird. Diese Definition ist nur dem Worte nach positiv, der Sache nach aber negativ, und heisst: der modus ist kein Attribut der Substanz. Mit leichter Mühe und ganz in Spinoza's Sinn lässt sich der Begriff des modus auch so finden und mehr positiv darstellen.

Es ist nur Eines in allem Seienden, oder: Gott ist die immanente, nicht vorübergehende, Ursache des Seienden. Er ist also in *einem Betracht* die unendliche Ausdehnung in dem Ausgedehnten. Ist darum unendliche Ausdehnung etwas für sich, und das Ausgedehnte wiederum etwas für sich? Keineswegs, beide sind eins und dasselbe; jenes ist nur der *Natur*, nicht aber der Zeit nach *vor* diesem. Hier beginnen die Unbegreiflichkeiten des Spinoza. Und doch beruht auf der Einsicht, wie etwas der Natur nach vor einem andern, ursprünglicher als ein anderes sein könne, ohne es zugleich auch der Zeit nach zu sein, das wichtigste Problem der Spinozistischen Philosophie, die Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen, d. i. die Art ihres Aneinanderseins. Das Unbestimmte — unendliche Ausdehnung ist der Natur nach vor dem Mehrbestimmten in ihr, d. i. vor Ruhe und Bewegung. Dennoch ist unendliche Ausdehnung nicht ausser seinen Bestimmungen — Ruhe und Bewegung, sondern nur in und mit ihnen. Ruhe und Bewegung sind, als das Unbestimmte, der Natur nach vor den körperlichen Dingen überhaupt, als ihrem Mehrbestimmten (modi). Und wiederum wäre es nach Spinoza Unsinn, Ruhe und Bewegung für sich, ausser den körperlichen Dingen, ausser dem Ruhenden und Bewegten, finden zu wollen. Das erste völlig Unbestimmte ist die Substanz, das Ursein oder Sein κατ' ἐξοχὴν, das zweite Unbestimmte aber und in Ansehung der Substanz das erste Bestimmte sind unendliche Ausdehnung, unendliches Denken; das dritte Unbestimmte, d. i., das Mehrbestimmte (modi) des zweiten, sind Ruhe und Bewegung, Verstand und Wille; alles folgende, die einzelnen Dinge nämlich, sind das Mehrbestimmte (modificatione modificata oder modi modorum) von jenen.

§. 24.

Man *begreift* diese Reihe *nur dann*, wenn man das Unbestimmte, das der Natur nach Frühere, als Verstandes-Abstracta betrachtet. Dagegen verwahrt sich aber Spinoza sehr bestimmt und ausdrücklich. Wie konnte man also nur sagen, dass der Spinozismus das Muster jeder begreiflichen Philosophie sei? Hat sie denn das Räthsel gelöst, das sie lösen wollte und musste, ich meine, hat sie wirklich eine Erklärung des Endlichen aus dem Unendlichen, des Veränderlichen aus dem Unveränderlichen, des Wandelbaren aus dem Bleibenden gegeben? Nimmermehr. Ich behaupte vielmehr, dass die spinozistische und jede ähnliche pantheistische Lehre entweder in dem Unendlichen hängen bleibt und nicht zum Endlichen kommt, oder in dem Endlichen sich festsetzend, keinen Uebergang zu dem Unendlichen findet, ausser durch Einschaltung wahrer Unbegreiflichkeiten. Auf dem Standpuncte des absoluten Seins ist überhaupt nur Eines und die in ihm gesetzte Vielheit ist nur ein Schattenbild des Vielen; die endlichen Dinge sind non-entia. Indem man aber das Endliche als das Nichtseiende, oder richtiger, als das *μὴ ὄν* aus dem Unendlichen erklärt, hat man nichts erklärt, und geht des wahren Zweckes derjenigen Philosophie verlustig, die zu unserer Bestimmung gehört. Eine solche Philosophie ist eine rein willkürliche, statt eine nothwendige zu sein. Die wahre und nothwendige Philosophie geht auf die Erklärung des Endlichen als eines Seienden aus, und wenn sie am Ende ihrer Rechnung das Endliche unter der Kategorie des *μὴ ὄν* erhält, weiss sie sogleich, dass die ganze Rechnung nothwendig falsch ist. — Fasst man aber das absolute Sein von der Seite des Endlichen und erklärt es kurzweg für den blossen Inbegriff des Endlichen, für nichts mehr und nichts weniger, so hat man zwar einen festen

Boden und einen nicht zu verachtenden Anfang, indem man aber nicht weiter, nicht bis zu dem Unendlichen als einem für sich und ausserhalb des Endlichen Seienden kommt, steht es grade wie mit einem Algebraisten, der durch eine Gleichung eine unbekannte Grösse finden will; weil er aber die Frage nicht recht instruirt hat, kommt er auf eine identische Gleichung d. h. auf nichts: A = A; Endliches und abermals Endliches. Hier ist der Zweck nicht erreicht, dort ist er verfehlt. Also nochmals: nach Spinoza ist entweder schlechthin nur Eines und das Viele sind die zerstreuten Strahlen des Einen; oder es ist nur Vieles und das Eine der Brennpunct des Vielen. Diess von Seiten der *Metaphysik.*

Von Seiten der *Wissenschaftslehre* entspricht dem *πᾶν* der Standpunct der Reflexion, dem *ἓν* der Standpunct der absoluten Erkenntniss, oder des unmittelbaren Wissens, oder des Grundbewusstseins. Hier können wir nicht sagen, dass Spinoza entweder jenen oder diesen zu Wasser werden liess (weil ausschliesslich sie betrachtet, wie Spinoza that, beide miteinander schlechthin unverträglich sind); denn wir wissen zu bestimmt, dass er den Standpunct der Reflexion dem des absoluten Erkennens gänzlich aufopferte, und erhalten damit den Fingerzeig, welcher Fall des vorherigen Dilemma's allein auf Spinoza passe, nämlich der: dem Spinoza geht die Welt des Endlichen oder der einzelnen Dinge unter, um das Unendliche zu wahren. Ich kann mich also über Spinoza kurz so ausdrücken: Wie er das Verhältniss Gottes zur Welt erklärt, das ist keine Erklärung, auf welche der menschliche Geist als auf sein Ziel gerichtet ist. Diess Verhältniss ist nothwendig falsch. Wie Spinoza das Verhältniss der Reflexion zum Grundbewusstsein erklärt, das ist gar keine *Erklärung*, sondern eine Aufhebung der ersteren. Der Standpunct der Reflexion ist aber

ein nothwendiger, und kann so wenig aufgegeben werden, als der des absoluten Erkennens. Statt also das *rechte* Verhältniss zwischen beiden anzugeben, hat er gar kein reelles Band für sie aufzufinden gewusst, und kein anderes Verhältniss für sie geltend zu machen verstanden, als dasjenige ist, was zwischen zwei contradictorisch entgegengesetzten Dingen besteht.

Doch machen wir nochmals einen Versuch mit dem Spinozistischen Probleme, die Abkunft des Endlichen von dem Unendlichen zu bestimmen, nicht als ob wir glaubten, ein anderes Resultat zu erhalten, sondern allein in der Absicht, die Sache noch deutlicher vorzustellen.

§. 25.

Spinoza sagt also (Eth p. I. prop. 28): Die einzelnen Dinge, (welche eine endliche und bestimmte Existenz haben), müssen als solche eine Ursache ihres Seins und Daseins haben. Diese ist aber nothwendig eine endliche und bestimmte, und die Ursache dieser Ursache wiederum eine solche und so ins Unendliche. Die einzelnen Dinge entspringen also unmittelbar aus sich selbst in einem regressus in infinitum, und nur mittelbar aus dem Unendlichen oder aus Gott. Der Beweis wird dieses deutlicher machen. So ferne die Frage von endlichen Dingen als solchen ist, so können sie nicht aus der absoluten Natur eines der göttlichen Attribute hervorgehen; denn daraus geht nur Unendliches und Ewiges hervor (Eth. p. I. prop. 21). Mithin entspringen die endlichen Dinge aus Gott oder einem seiner Attribute, soferne dasselbe durch einen modus afficirt betrachtet wird (Ruhe, Bewegung, Verstand, Wille). Denn ausser der Substanz und den modi gibt es nichts (Axiom. I. def. 3 und 5). Aber aus Gott oder einem seiner Attribute, soferne es mit einer Modification behaftet ist (also Gott *als unendlicher* Verstand oder Wille oder

Ruhe oder Bewegung gedacht), können sie ebensowenig entspringen (prop. 22). Also müssen sie aus Gott oder aus einem seiner Attribute entspringen, soferne es als in zweiter Ordnung modificirt, als modificatione modificatum, oder als modus modi gedacht wird. Denn dieses ist etwas Endliches und kann Endliches hervorbringen. Aber diese Ursache hat wieder ihre endliche Ursache und so ins Unendliche. — Man hat hier wieder ein kleines Pröbchen der Spinozistischen Begreiflichkeit. Das sollte eben gezeigt werden, wie der modus zweiter Ordnung mit dem modus erster Ordnung, der doch etwas Unendliches und Ewiges ist, zusammenhängt, und aus ihm hervorgeht. Das quatenus, worauf sich Spinoza fortwährend bezieht, ist das zu Erklärende, und er gebraucht es als Erklärungsgrund. In diesem quatenus besteht auch das ganze Manöver der Spinozistischen Weltlehre, und nur durch es wird eine Vielheit in dem schlechthin Einen unterhalten, welche alsbald ins Nichtzuunterscheidende, absolut Unbestimmte, darum völlig Identische zurückfliesst, wenn man dem Spinoza seine Quatenuskrücke unter dem Arme wegstösst. Man kann sagen, das quatenus ist das Spinozistische am Spinoza.

§. 26.

Man hat die Philosophie Spinoza's in Ansehung ihrer wissenschaftlichen Form für vollendet erklärt, und Jacobi beruft sich darauf, als auf etwas Ausgemachtes. Die Feindseligkeit, womit Jacobi die Wissenschaftlichkeit in der Philosophie behandelt, und die grelle Gestalt seiner Unwissenheitslehre beruhen wesentlich auf dieser irrigen Voraussetzung. Ehe ich aber dieses causale Verhältniss darstelle, möchte ich den Leser auf die drei Puncte aufmerksam machen, die, so lange als sie dem Spinozistischen Lehrgebäude für

wesentlich gelten, hindern werden, es für ein *durchaus begreifliches* System zu halten. Einmal mit einem Wunder ist jede Philosophie behaftet, sagt Jacobi, die Spinozistische aber hat ihrer drei: 1) Kann man nicht begreifen, wie etwas der Natur und nicht zugleich der Zeit nach früher sein soll, wenn unter dem Verhältniss, das dadurch zwischen A und B gesetzt ist, keine bloss logische Dependenz verstanden wird. Wenn ich alles Seiende als ein Ganzes schlechthin betrachte, (opp. posthuma p. 527 oder der 4. Brief am Ende), und mir unter der Idee des Ewigen vorstelle, also in Ansehung des Ganzen selbst als seiner Theile, kurz in Ansehung der Einheit und Vielheit die Zeit und die Succession in der Zeit schlechthin ausschliesse, so ist in diesem Ganzen alles gleich ursprünglich und mit einem Schlag vorhanden. Was soll ich mir unter dem früheren und späteren in einem solchen Ganzen denken? Reell unterschiedene Dinge? Dann ist das Ganze als solches aufgehoben. Gesetzt also auch die Spinozistische Vorstellung dieses Verhältnisses sei nicht irrig, so ist sie wenigstens transcendent.

2) Man unterscheidet in der Totalität des Seienden *a)* das schlechthin unendliche Wesen, *b)* das unendliche und endliche Wesen zugleich; d. h. den Uebergangspunct des schlechthin Unendlichen zum schlechthin Endlichen und *c)* das schlechthin Endliche. Aber diese Betrachtungsweisen erscheinen entweder als blosse logische Abstractionen, oder, wenn es anders sein soll, sind sie einem endlichen Geiste wenigstens schlechthin unbegreiflich. Was man in dem letztern Falle noch begreifen kann, ist etwas rein Negatives, ich meine die Einsicht, dass das dreifache Verhältniss des ganz Unendlichen, halb Unendlichen und ganz Endlichen nicht logisch genommen werden dürfe. Aber indem wir uns nach einem bejahenden Begriff, nach

einer positiven Idee oder Anschauung dafür umsehen, bleibt unser Vermögen hinter dem Strebem absolut zurück.

3) Der regressus in infinitum, durch welchen die einzelnen Dinge gegenseitig und reell von einander abhängig vorgestellt werden, ist entweder die Totalität des Seienden selbst, oder man findet überall keinen Anknüpfungspunct mit dem Unendlichen erster und zweiter Ordnung.

Wir überlassen diese Wunder der Spinozistischen Metaphysik einem Jeden zu eigner Betrachtung, glauben aber, dass sie Niemand wird *erklären* können. Dagegen glauben wir unsern Lesern eine andere Mittheilung schuldig zu sein, durch welche sie in Stand gesetzt werden, den *Schein* sich zu erklären, den das System des Spinoza als ein wirklich formell vollendetes für sich in Anspruch nimmt, und der so Viele zu dem Wahn veranlasste, als ob feste Gestalten da zu sehen wären, wo ihnen doch nur Trugbilder vorgehalten worden sind.

§. 27.

Die Spinozistische Philosophie stellt sich die Aufgabe die Einheit alles Seienden zu erkennen, oder die Viel-Einheit zu begreifen, in welcher alles Sein besteht. So muss man das grosse Problem stellen, soll ein rein wissenschaftlicher, ächt systematischer Nimbus seine Auflösung umgeben. Denn die Function des menschlichen Verstandes, des Repräsentanten des Begriffes überhaupt, trifft auf eine merkwürdige Weise von formaler Seite mit jenem Streben und seiner Ausführung zusammen, so dass, wie auf dem Wege der Verstandesthätigkeit lauter Klarheit und Begreiflichkeit herrscht, (soferne man nicht über die Sphäre ihres *Mechanismus* hinaus auf das so nahe liegende metaphy-

sische Gebiet springt) auch auf dem *analogen* der Spinozistischen Metaphysik dieselbe Helle und Durchsichtigkeit uns entgegenzutreten scheint.

Allgemein die Function des Verstandes gefasst, beruht sie auf einer In-Eins-Bildung eines Mannigfaltigen von Vorstellungen und Begriffen. Folgendes ist die successive Auswickelung dieses Allgemeinen und damit der Mechanism selbst des Verstandes vom Einfachern zum Zusammengesetzteren fortschreitend.

Eine einzelne Vorstellung ist das einfachste Moment der Verstandesthätigkeit. Die durch den Verstand bewerkstelligte Verbindung der Merkmale der Vorstellung zu ihrer Einheit, d. h. zur Vorstellung schlechthin, stellt offenbar eine wirkliche, und zwar die einfachste Viel-Einheit auf dem Gebiete der Verstandesthätigkeit dar. Das Viele an der Vorstellung ist aber das Eine selbst, und umgekehrt, und es ist nur die nothwendige Natur des Verstandes, das discursive Denken, welches das Viele von dem Einen und umgekehrt trennt. Auch hat, und eben darum, der Verstand ausser sich nichts schlechthin Einfaches; denn jede Einheit ausser ihm d. h. unangefochten von der logischen Abstraction, setzt nothwendig eine Vielheit voraus und umgekehrt; und ein schlechthin Einfaches ist dem Verstande (ausser soferne er abstrahirt) ebenso unmöglich zu denken, als ein absolut Vielfaches, ebenso unmöglich, als ein Unveränderliches ohne Veränderliches oder ein Veränderliches ohne Unveränderliches.

Der einfachste Begriff, d. h. ein solcher, der mehr ist als eine Vorstellung, aber nur um so viel mehr, dass man sagen kann, er ist keine Vorstellung mehr, stellt das zweite Moment in der Verstandesthätigkeit dar. Er ist die Einheit wenigstens zweier möglicher Vorstellungen und somit eine Einheit höherer Ordnung; denn von seinem Vielfachen stellt jedes für sich schon

eine Viel*einheit* dar. Er ist also eine Ein-Vieleinheit. Und zwar schreitet die Vielheit dieser Einheit durch alle möglichen Vorstellungen hindurch bis zur Grenze der Allheit, d. i. der absoluten Totalität alles Vorstellbaren. Das zweite Moment der Verstandesthätigkeit stellt demnach eine unendliche Reihe dar, deren erstes Glied die Vieleinheit zweier Vorstellungen enthält, während jedes folgende Glied die Einheit immer mehrerer Vorstellungen nach der Ordnung der natürlichen Zahlen in sich fasset. Man muss eine unendliche Reihe des Fortschreitens von einfachen zu immer höheren und zusammengesetzteren Begriffen, als in der Macht des individuellen Denkens liegend, statuiren, weil jede andere Annahme der Natur des menschlichen Verstandes, der Geschichte und Erfahrung gar zu sehr widerstritte, und weil sonst das folgende wahr wäre, d. h. weil sonst, was nur in der Macht des Gattungsverstandes liegt, und für den individuellen bloss Grenze und Negation ist, diesem als positive Besitzfähigkeit zugestanden werden müsste.

Man setze, und diess bezeichnet das dritte aber bloss negative Moment des individuellen Denkens, der Verstand sei am Ende aller Vorstellungen und alles Vorstellbaren wirklich angelangt, und er bilde auf diesem Puncte eine absolute Viel-Einheit, d. i. Ein-Allheit oder All-Einheit, so sind wir auf dem Puncte des Pantheismus, von seiner formalen Seite betrachtet, angekommen. In dem diesem Standpuncte entsprechenden Begriffe, oder wie man sonst diese Einbildung nennen will, also in dieser transcendentalen Betrachtung des Verstandes haben wir den Urbegriff alles Begreifens; nicht bloss diesen oder jenen Gedanken, sondern das Denken selbst und schlechthin alle Gedanken, das Absolute im Denken, wie der Pantheist in seiner natura naturans das Absolute im Sein. Diesen Urbegriff braucht

man nur zu theilen, und man erhält in regressiver Ordnung alles das, was in progressiver aufgebaut werde. Denn der Urbegriff ist die All-Einheit des Denklichen. Der Allheit zunächst liegt die Vielheit überhaupt, und diese wird dadurch erhalten, dass man an jener den Begriff der absoluten Totalität fahren lässt. Die in dieser Weise resultirende Vielheit überhaupt hat nun zwei äusserste Grenzen, ein Maximum und ein Minimum; jenes ist das unendlich Viele oder die Vielheit in ihrer Annäherung an die Allheit; dieses ist das kleinste Viele oder die Vielheit in ihrer Annäherung an die Einheit. Zwischen beiden liegt das unendliche Gebiet der Begriffe, welche eine Viel-Einheit zweiter Ordnung darstellen. Aus der Viel-Einheit zweiter Ordnung resultirt die Viel-Einheit erster Ordnung (Vorstellung) dadurch, dass man sich jedes von dem Vielen als ein schlechthin Einfaches (Merkmal) vorstellt. Indem man also den Urbegriff theilt, erhält man den Begriff überhaupt und sein unendliches Feld, und die Vorstellung überhaupt und ihr unendliches Feld. Die Analogie dieses logischen Processes mit dem Pantheistischen, nämlich mit der unendlichen Substanz, den unmittelbaren Modis derselben und den Modis von diesen Modi kann unmöglich verkannt werden.

Ich sage nicht, dass diese Entwickelung der Verstandesthätigkeit der Pantheismus selbst sei; ich behaupte bloss, dass die Klarheit, Evidenz und Systematik, die man dem Pantheismus gewöhnlich beilegt, das erborgte Eigenthum eben dieser Verstandesthätigkeit sei, die sie wirklich hat. Aber dieses Licht und diese Helle erlöschen und werden zur schwärzesten Finsterniss, sobald man sie aus dem transcendentalen d. i. bloss formalen, in das metaphysische Gebiet übertragen will, und es bleibt nur ein heller subjectiver *Schein*, obgleich in der That die dickste Finsterniss

objectiv da ist. Denn wie das Auge, indem es aus der Lichtsphäre plötzlich in eine dunkle Grube tritt, noch ein gewisses Flimmern als Residuum des eingesognen Lichtes gewahr wird, so ist der Pantheist, indem er den Mechanismus des Denkens auf die Gegenstände der Metaphysik überträgt, von dem Lichte des ersten geblendet, und während alle Gestalten in einanderfliessen, glaubt er im Sonnenlichte der Wahrheit zu stehen. Denn die absolute Finsterniss ist wirklich bis auf einen gewissen Punct mit dem Lichte eins. Soferne nämlich in ihr nicht diese oder jene, überhaupt keine besondere Dunkelheit ist, scheint sie so helle und noch heller als das Licht selbst zu sein, das Farbe und Schatten wirft. Aber immer ist doch die Finsterniss nur eine Ironie des Lichtes. Der einzige Unterschied zwischen jenem physischen und diesem geistigen Zustande ist der, dass der eine vorübergehend, der andere dauernd zu sein pflegt. Der Pantheist liegt ausgestreckt auf dem Boden des Nichtzuunterscheidenden; denn die Unterscheidungen, die er macht, sind blosse natürliche Folgen seiner *Thätigkeit* als einer solchen, die, wenn nur Eines schlechthin wäre, in Erstarrung überginge, wie denn auch der Pantheismus im Orient diese Wirkung auf das Leben hervorgebracht hat. Doch — und das ist die Hauptsache — jener Standpunct, den wir als das dritte Moment der Verstandesthätigkeit bezeichnet haben, ist nur ein negativer und dem individuellen Denken unerreichbar. Das individuelle Denken strebt nach ihm als nach seinem ewigen Gesetz; aber in keinem Act dieses Denkens ist es selbst, weil sonst die Natur des individuellen Denkens mit einemmale aufgehoben und ein neues Gesetz als Richtschnur für dieses neue Denken angenommen werden müsste. Indem sich das individuelle Denken selbst und im Verhältniss zu seinem anzustrebenden Urbild betrachtet, wird es sich

seiner Schranken bewusst. Es wird sich bewusst, dass das Urbild alles Denkens, der Urbegriff, nicht zu erreichen, dass er ein rein negativer Begriff und darum nur ein regulatives Princip für es ist. Es wird sich bewusst, dass zwar dieser Begriff von ihm gefasst werden kann, aber doch nur als etwas durchaus Negatives mithin so, wie es alle andere Begriffe *nicht* fasst. Wie also das Urbild alles individuellen Denkens nur von regulativem, nicht aber von constitutivem Gebrauche sein kann, so ist es von gar keinem Gebrauche, ein wahres Nichts, wenn man es positiv fassen und handhaben will. Indem man sonach die absolute Grenze der Verstandesthätigkeit nicht als Grenze respectirt, sondern in die unendliche Reihe hereinzieht als ein bestimmtes Glied derselben, ist eben damit eine Verwirrung unter der Idee eines Grössten gesetzt. Und gerade so hat der Pantheismus den Standpunct der Individualität übersprungen und sich des Standpuncts der Gattung rücksichtlich des Erkennens bemächtigen wollen, wähnend auf dem Gipfel der Weisheit angekommen zu sein, während er auf dem Nichts, auf der höchsten Negation, hülflos dastand, allein noch aufrecht gehalten durch den trügerischen Schein der Evidenz, die noch dazu nur eine erborgte war.

Ich beschreibe demgemäss und zuletzt den Pantheismus als den Versuch: das Gattungsbewusstsein an die Stelle des individuellen zu setzen, die Metaphysick als angewandte Logik geltend zu machen, indem er eine Theilung des höchsten logischen Begriffes (vom Ding überhaupt oder vom Sein überhaupt), nachdem er hypostasirt worden, (darin besteht die Uebertragung der Logik auf die Metaphysik) vornahm, und diesen Begriff als constitutives Princip des Denkens und Erkennens darstellte. Man wird mir nicht einwenden, dass diese Beschreibung] wohl auf den Eleatischen, insbesondere

Parmenideischen, aber keineswegs auf den Spinozistischen Pantheismus passe. Denn aus unserer Darstellung geht hervor, dass Spinoza nur scheinbar über den Parmenides hinausgekommen ist.

§. 28.

Jacobi hat den Spinozism von seiner wissenschaftlichen Seite überschätzt*); desshalb haben wir uns in dem Vorhergehenden so weitläufig darüber ausgelassen. Man kann daraus erkennen, was hinter der äussern mathematischen Form der Spinozistischen Ethik für eine innere Evidenz verborgen liege. Insgemein liess man sich durch diesen äussern Schein täuschen, und glaubte bei Spinoza ein durchgängig begreifliches, wahrhaft demonstratives System der Philosophie finden zu können. Es mag sonst alle Vorzüge haben, aber diesen hat es nicht.

Um nunmehr den Standpunct der Jacobischen Lehre, unter Voraussetzung des Spinozistischen Standpunctes zu finden, brauche ich bloss auf zwei Dinge aufmerksam zu machen: 1) auf die Wissenschaftlichkeit, 2) auf die Resultate des Spinozism. Darauf hatte Jacobi sein Augenmerk gerichtet, und die Art, wie er beide in der Philosophie Spinoza's ausgeprägt fand, gab seiner Philosophie theils erst ihr Dasein, theils eine festere Consistenz.

---

*) Der geistreiche Selbstdenker, *Fr. Ancillon*, ist, so viel mir bekannt, der erste, welcher in dieser Hinsicht die ganz richtige Bemerkung laut werden liess: »Vielleicht hat er (Jacobi) auch ein gewisses System (das Spinozistische) gar zu sehr herausgestrichen, und Unrecht gehabt, es als das unübertreffbare Meisterstück der Demonstration, das Höchste dieser Art zu philosophiren, aufzustellen.« Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie. Berlin, 1824.



Der Spinozismus war unserm Jacobi die Philosophie als Wissenschaft κατ' ἐξοχὴν. Hiebei war Irrthum leicht möglich; auch viele Andere haben den Spinoza für einen zweiten Euklides gehalten. Aber in Ansehung der Spinozistischen Resultate war jede Täuschung so gut als unmöglich. Denn Spinoza war ein viel zu redlicher Mann, als dass er das Eigenthümliche seiner Lehre, wenn es den hergebrachten Begriffen auch noch so sehr widersprach, zu verkleistern und in eine heuchlerische Uebereinstimmung mit den allgemein geltenden Ansichten zu bringen sich versucht fühlen konnte. Er gestand freimüthig und offen, dass die menschliche Freiheit, wie man sie bisher verstand, ein grosser Irrthum sei, dass die gemeinen Begriffe von Gut und Böss, von Zurechnung, Belohnung und Strafe, mit einem Worte, dass die allgemein geltenden Grundpfeiler der Sitte und des Rechts und der Religion auf Wahnbegriffen beruhen (Epist. 62. tract. theolog. polit. c. 16; appendix. ad. Eth. part. I).

§. 29.

Wer nun die Innigkeit der Gefühle, die Zartheit der Gesinnungen und das unerschütterliche Halten Jacobi's an den Fundamenten des Rechts, der Sitte und der Religion kennt — ich meine hier Jacobis vorphilosophische Individualität, — dem wird leicht begreiflich, welche Wirkung Spinoza auf ihn machen musste. Auf der einen Seite von der Ansicht ausgehend, dass Spinoza allein und vor allen, auf einmal und ganz, die Wissenschaft (in dem hergebrachten Sinne das Wort = Demonstration) auf die Gegenstände der Philosophie angewendet, und zwar so, wie es allein zulässig ist, wenn die Philosophie Wissenschaft sein soll; auf der andern Seite die traurigen und niederschlagenden Resultate dieser Anwendung, der Fatalismus und Atheis-

mus, das «grosse Loch» der wissenschaftlichen Philosophie vor seinen Augen: musste er *entweder* der wissenschaftlichen Philosophie — «den festen Gestalten des Verstandes» *oder* den theuersten Interessen seines Gemüthes — «der Klarheit des Herzens» — den Abschied geben. Er entschied sich für das erste und schloss hierbei so: Weil Spinoza's Lehre auf Resultate führt, die kein menschliches Herz ertragen, die ein «mehr viehischer als menschlicher Irrthum und Gotteslästerung» sind; so is sie nothwendig falsch. — Diess ist das eigentliche Wesen des so oft missverstandenen, noch öfter verdrehten salto mortale der Jacobischen Philosophie. Allerdings hat es den Anschein, dass dieses Argument keinerlei theoretisehen Boden habe, und nur auf einem gemüthlichen, bloss individuellen Affecte beruhe; aber wir werden im zweiten Theile Gelegenheit haben nachzuweisen, dass dem nicht so sei, wie vielmehr ein fundamental theoretisches und ächt philosophisches Moment darunter verborgen liege. Darauf hätte man schon dadurch aufmerksam werden sollen, dass Jacobi (IV. a. 161) ausdrücklich erklärt: «Es ist nöthig, dass wir ihre (der Spinozistischen Philosophie) Mängel entdecken, und solche darzuthun im Stande sind. Ohne das würden wir umsonst die Theorie des Spinoza in dem, was sie positives aufstellt (in ihren Resultaten) zu Grunde richten, seine Anhänger liessen nicht ab, sondern verschanzten sich bis hinter die letzten Trümmer des gestürzten Lehrgebäudes und setzten uns entgegen, dass wir eine *offenbare Ungereimtheit* (absurdité évidente) lieber, als das bloss Unbegreifliche annehmen wollten, und dass man auf diese Weise nicht Philosophie treibe.» Statt aber hier auf sein Augenmerk zu richten, hat man sich lieber an andere Stellen in den Jacobischen Schriften gehalten und Folgerungen daraus gezogen, die eben so ungerecht

als ungereimt waren. Jacobi sprach aus Veranlassung der Erörterungen über Lessings Spinozismus mit Moses Mendelssohn, wie wir schon wissen, die zwei Ueberzeugungen aus: 1) dass der Spinozismus das einzig wissenschaftliche oder speculative System der Philosophie sei, dass also, soferne man eine durchaus begreifliche Philosophie wolle, sie nur in dem Spinozismus gefunden werden könne, auch schon vollständig von Spinoza dargelegt sei; der Spinozismus aber — das war die zweite Behauptung — führe nothwendig auf Fatalismus und Atheismus. Während hieraus *nur* folgte, dass, da die Philosophie schon vornweg und wohlgemerkt! aus einem tief wissenschaftlichen Grunde die Resultate des Spinozismus, d. i. nach Jacobi des speculativen Philosophirens nicht wollen kann, noch darf, die rechte Philosophie unmöglich wissenschaftlich, d. i. in einer demonstrirten Theorie auftreten könne; während hieraus ferner nur folgte, dass diejenigen, welche eine wissenschaftliche Philosophie *wollen*, schon die Grundfrage aller Philosophie nicht recht eingeleitet haben, was durch das Resultat dieses Strebens, nämlich durch das absurdum am Ende klar genug angezeigt werde*): hat man diese Sätze so gedeutet oder vielmehr missdeutet**). Die Demonstration, oder eigentlich geredet, der menschliche Geist im Handhaben der Demonstration habe das Vermögen Gottes Nicht-Dasein, die Unfreiheit des menschlichen Geistes, die Nichtigkeit des

*) Dieser Fall ist ganz ähnlich, dem, was in der *Analysis* erfolgt, wenn man eine Gleichung fehlerhaft anschreibt, wo, bei übrigens richtigem Verfahren, ja, nur soferne richtig verfahren wird, ein unsinniger Ausdruck als $\frac{0}{0}$ oder auch gar keine Antwort erfolgt. —

**) Vergleiche Schellings Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 38; und Kant: Was heisst sich im Denken orientiren?

Unterschieds zwischen Gut und Bös und der Endursachen etc. positiv darzuthun, da dem Gesagten zu Folge doch nur behauptet werden wollte, dass selbst der gelungenste Versuch der Vernunft Gottes Dasein, überhaupt übersinnliche Wahrheiten zu *demonstriren*, eine aus der Unkenntniss ihres Vermögens und ihrer Schranken entspringende Anmassung, mithin selbst theoretisch nichtig sei.

§. 30.

Desshalb, wenn es nur ein demonstratives, d. h. rein mittelbares, und ein unmittelbares d. h. schlechthin unvermitteltes Wissen gibt, und jedes Dritte ausgeschlossen ist, so scheint nichts einleuchtender, als dass man vom Spinozismus oder Leibnitz - Wolfianismus zu der Jacobischen Glaubenslehre kommen *muss* *). Denn

*) Man beachte wohl den Zusammenhang und die Verschiedenheit dieses Arguments mit dem vorhergehenden. Das erste ruht auf der Voraussetzung des eben angegebenen Entweder-Oder, an deren Richtigkeit Jacobi niemals gezweifelt hat, das zweite auf der Voraussetzung, dass Spinozas Philosophie die alte Forderung an die Philosophie, Wissenschaft zu sein, wirklich erfüllt habe, und dass keine andre Erfüllung möglich sei. Nimmt man in Ansehung des ersten noch den ganz richtigen Satz zu Hülfe, dass die Gegenstände der Philosophie nicht *mittelbar* erkannt werden, so folgt daraus die Nichtigkeit der Spinozistischen und jeder andern demonstrativen Philosophie, weil sie ganz offenbar durch mittelbares Wissen, durch Demonstration, ihre Resultate gefunden haben, und per consequens auch das, dass die Philosophie nicht Wissenschaft werden könne, sondern auf Glauben beruhe. Ist nach dem zweiten Argument der Spinozismus das Muster jeder wissenschaftlichen Philosophie, dabei aber das consequente Resultat desselben nothwendig falsch; so folgt, dass das Streben nach Wissenschaft in der Philosophie eitel und eine vergebliche Forderung ist, und die Gegenstände der Philosophie nur unmittelbar erkannt werden können. Dieses Argument ist apagogisch und von Jacobi zuerst gebraucht wor-

so gross auch der Enthusiasmus für das reine Wissen sein mag, die Wirklichkeit und ein höheres sittliches und geistiges Leben sprechen mit solcher Energie und Zudringlichkeit für gewisse Gegenstände, dass sich ihrer Niemand erwehren kann, der einmal in den Besitz jenes Lebens gekommen, dessen der Mensch fähig ist, und das, wie man wohl merkt, auf dem Wege zur Vervollkommnung der menschlichen Natur selbst liegt. Sollten auch die Gegenstände, die sich dem Bewusstsein eines über die Sinnlichkeit hinaus gekommenen Menschen darstellen, keine andere Bewährung finden können, als ihr factisches Auftreten auf einer gewissen Höhe der Veredlung des Menschen und die unmittelbare Gewalt, die sie auf diesem Standpunct ausüben; so wird man viel lieber eine gewisse Geistesarmuth, eine wissenschaftliche Insolvenz, oder einen Bankerott des Verstandes ertragen, als den Hochmuth der Wissenschaft auf Kosten der Realitäten begünstigen. Was Jacobi von dem Idealismus gegenüber dem Realismus, der vieles unerklärt und dem Zweifel überlassen muss, sagt, das gilt noch viel allgemeiner hier: « der Ruhm aller Zweifelei auf diese Art (durch einen Enthusiasmus des Wissens, der aber die vornehmsten Gegenstände verliert, gleichsam verflüchtigt) ein Ende zu machen, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach. » (II. 217).

Nun sind wir freilich nicht auf jene zwei Arten des Wissens eingeschränkt, wie man wohl gemeint hat,

---

den, jenes ist directe und später, in den Beilagen zur zweiten Angabe des Spinozabüchleins, namentlich in der siebenten ausgeführt worden. Beide aber sind im Grund nur eines und laufen auch bei Jacobi mehr ineinander, als dass sie streng gesondert worden wären. Darnach haben auch wir uns gerichtet.

vielmehr sind sie nur die zwei Seiten *einer* Erkenntnissart; aber hier ist nicht der Ort davon zu reden.

§. 31.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie war nicht geeignet dem Jacobischen, durch das Studium des Spinozismus bereits mit einem positiven Fundamente versehenen Denken eine andere Wendung zu geben. Denn erstens erschien unserm Jacobi die Leibnitz-Wolfische Philosophie als demonstrative Wissenschaft in demselben Lichte, wie der Spinozismus, so abweichend sonst auch beide Systeme sind, und zweitens blieb er keineswegs dabei stehen, bloss überhaupt zu wissen, dass die Resultate jedes Systems — dies Wort im engeren Sinne genommen, — der Philosophie unerträglich seien; die *Gründe*, welche er für diese Ansicht nach gerade aufsuchte und fand, liessen ihn über die Unmöglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie keinen Augenblick im Zweifel. Er schloss also nicht wieder auf die obige Weise: weil die Leibnitz-Wolfische Philosophie Wissenschaft sein will, die wissenschaftliche Philosophie aber im Spinozismus ihr Maximum erreicht und bewährt hat, was das traurige Ende eines so hochmüthigen Anfangs ist, so theilt der Leibnitz-Wolfianismus nothwendig dasselbe Loos mit der Spinozistischen Philosophie. Im Gegentheil hatte Jacobi inzwischen sich zu erklären gesucht, was denn eigentlich demonstriren oder mittelbar gewiss machen sei, und worin es seine Sphäre habe, nämlich im Bedingten, und dem was einen Mechanismus darstellt, wo das eine aus dem andern folgt wie die Wirkung aus der Ursache, das Ganze aus den Theilen und umgekehrt. Und hieraus schloss er, dass das Unbedingte, Unvermittelte und Freie, d. h. jedes Mechanism's Entbundene, als da ist: das Dasein Gottes, die Freiheit des menschlichen

Geistes, das von unsern Vorstellnngen unabhängige Dasein einer Aussenwelt, eine Demonstration unmöglich vertragen könne. Denn dieses hiesse für das Unbedingte eine Bedingung finden wollen, was absurd ist.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie also, welche gleichfalls von dem Satze ausgeht, dass alles Erkennen durch ein Vorstellen vermittelt sei*), welche nach Art der Geometer, mittelst Axiomen und Erklärungen, vom Anfang bis zum Ende ihre Wissenschaft in ein mathematisches Gewand einhüllt, für jedes auch noch so Unbegreifliche einen Begriff, für das Unerklärliche eine Erklärung, für das Unauflösbare eine Auflösung hat, kurz, ein Unauflösliches, Unmittelbares. schlechthin Gegebenes, das als solches auch zu ergreifen ist, gar nicht kennt; eine solche Philosophie musste Jacobi nothwendig unter die Klasse derjenigen stellen, die dem Absoluten eine Bedingung aufbinden wollen.

Zwar hat die Leibnitz-Wolfische Philosophie keine Spinozistischen Resultate aufgestellt; aber Jacobi glaubte gefunden zu haben, dass die Methode dieser Philosophie den unablässigen Forscher auf die Resultate des Spinoza führen *müsse* (IV. a. 221.) Er erblickte in ihr eben eine demonstrative Philosophie, und das nothwendige Ende einer solchen glaubte er ein für allemal gefunden zu haben. Desshalb rief diese Philosophie auch von dieser Seite bei ihm dieselbe Reaction, denselben Gegensatz hervor wie die Spinozistische, bestärkte ihn in gleicher Weise in seiner Unwissenheitslehre, d. h. in dem Halten an das unmittelbare Wissen, als

*) Leibnitz, nouveaux essais sur l'entendement humain L. II. p. 65; in den Oeuvres philos. publiées par Raspe, vgl. mit L. IV. p. 414 — 415.



die alleinige Erkenntnissart für die Gegenstände der Philosophie *).

§. 32.

Soviel mag hinreichen, um das äusserliche Dasein der Jacobischen Philosophie zu begreifen. Wir haben unter den Augen des Lesers unter Voraussetzung der Cartesianischen, Spinozistischen und Leibnitz-Wolfischen Philosophie die zwei Sätze der Jacobischen Lehre entstehen lassen, von denen wir oben sagten, dass sie ihre Fundamentalsätze seien. Auch ist aus dieser Darstellung, wie oben für sich, klar geworden, dass die genannten Sätze eigentlich nur einen Gedanken, von zwei verschiedenen Seiten, ausdrücken, der sich als Enthusiasmus für das reine Nichtwissen characterisiren lässt.

---

*) Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist so bekannt, dass wir uns einer Darlegung derselben enthalten können. Von Seite der Wissenschaftslehre sie betrachtet, hat Jacobi dieselbe richtig verstanden. Es ist nicht die Sache der Philosophie, eine durchaus vermittelte Wissenschaft zu sein; sie hat eine andere Aufgabe. Dass aber die Axiome jener Philosophie, als der Satz des Widerspruchs und des zureichenden Grundes, die Stelle des unmittelbaren Moments in jeder wahren Philosophie nicht ersetzen können, haben wir oben schon gezeigt. Nur darauf möchte ich noch aufmerksam gemacht haben, weil ich es nirgends hervorgehoben gefunden habe, dass Wolf mit seinem *Ding überhaupt*, womit er den Eingang in die Ontologie und Gesammt-Philosophie eröffnet, den Spinozistischen Culminationspunct ergriffen, aber auf Leibnitzische Weise fortgesponnen hat. Dieses Ding überhaupt, das zu keiner besondern Classe der Dinge gehört, ist, sobald man es nicht als ein blosses Verstandes-Ding behandelt, sondern ihm Realität gibt, die Spinozistische Substanz. Der Begriff von diesem ist derselbe Begriff, den Spinoza nur getheilt, und daraus seine Philosophie gemacht hat. Man vergleiche oben das Resüme über den Spinozistischen Pantheismus.

Aber auf den Inhalt und die Form der Speculation üben nicht bloss äusserlich, geschichtlich gegebene Standpuncte, sondern auch und ganz vorzüglich die *Individualität* und besondere Geistesstimmung des philosophirenden Subjectes maassgebenden Einfluss aus. Mithin muss von dieser Seite die zweite, reichhaltigere und klarere Quelle zur Erklärung einer philosophischen Lehre kommen, und wir wenden uns an sie zur weiteren Auseinandersetzung der Jacobischen Philosophie.

§. 33.

Wer darüber nachgedacht hat, wie vielen Schwierigkeiten die Darstellung einer philosophischen Lehre unterworfen ist, die nicht nur niemals in systematischer Form vorgetragen wurde, sondern sogar für eine ihrer vornehmsten Wahrheiten die Behauptung ausgab, dass die Philosophie nie ein System werden könne, selbst alsdann nicht, wenn man ihre höchsten Ideen als objectiv wahr *annehmen*, und als Fundamentalsätze axiomatisch hinstellen wollte (Jacobis Werke III. 377 und 385 Anmerk.); der wird auch wohl begreifen, dass man von einer solchen Lehre nur eine *pragmatische* Geschichte schreiben könne. Was indess bei dieser Behandlung einer philosophischen Lehre an strenger Bezeichnung der Gedanken und an Präcision der Rede verloren geht, das wird hinlänglich durch die Einsicht in den Ursprung und Fortgang, in das Senfkörnlein und den daraus erwachsenden grossen Baum ersetzt. Hier wenigstens gilt es, was Jacobi gesagt hat, dass wir *begreifen*, was wir vor uns werden sehen, dessen successive Entwickelung uns vor Augen gelegt wird. Unser Verfahren lässt sich auch noch aus andern Gründen rechtfertigen. Fichte (Begriff der Wissenschaftslehre S. 58) behauptet: der Philosoph sei ein pragmatischer Geschichtschreiber des *menschlichen* Geistes. Ist dem

so, wie es theilweise so zu sein scheint, so muss der Darsteller einer philosophischen Lehre *nothwendig* eine pragmatische Geschichte eines *individuellen* Geistes liefern. Auch würde bei jeder andern Darstellung der philosophischen Lehre Jacobis, wie sie nun einmal beschaffen ist, die Gefahr, eigene oder fremde Gedanken für die des Mannes F. H. Jacobi auszugeben, sehr gross sein. Zuletzt hat eine solche Darstellung, wie ich vermuthe, nicht wenige Vortheile für solche, die im philosophischen Denken und in der Sprache der Speculation weniger bewandert sind. Und auf diese, namentlich auf junge Männer, habe ich vorzüglich bei dieser Arbeit gerechnet. Sie zur Speculation anzuleiten, und an der Hand eines so würdigen Mannes auf die steilen Pfade der Metaphysik und Wissenschaftslehre zu leiten, ohne deren tieferes Studium, was man auch sonst zu ihrem Nachtheile sagen mag, in was immer für einem Fache vorzügliche Leistungen niemals zu Stande kommen werden: diess war mir einer der aufmunterndsten Gedanken bei der Oeffentlichmachung dieser Blätter.

Erster Theil.

Darstellung der Jacobischen Philosophie.

ZWEITE ABTHEILUNG:

Die innere Geschichte der Jacobischen Philosophie.

ERSTE ENTWICKELUNGS-PERIODE.

§. 1.

Jacobi's Individualität.

Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. (Fichte, neue Darstellung der Wissenschaftslehre, in Fichte und Niethhammers Journal. Jahrgang 1797. Heft I. S. 25). Trefflich ist dies bemerkt, erinnert Jacobi im Brief an Fichte (III., 55.) Denn »einmal mit einem Wunder sind alle Philosophien ohne Ausnahme behaftet. Jede hat einen besondern Ort, ihre *heilige Stelle*, wo das *ihre* als das allein *wahre*, jedes andere überflüssig machende Wunder zum Vorschein kommt. *Geschmack* und *Charakter* bestimmen grossentheils die Richtung des Angesichts nach dem Einen oder dem Andern dieser Orte.«

In der That übt, wie schon oben bemerkt worden, die individuelle Richtung der Erkenntnisskraft des philosophirenden Subjects auf den Inhalt der philosophischen Speculation den grössten Einfluss aus. Denn obgleich das Unveränderliche sammt den Grenzen des

Veränderlichen an dem menschlichen Erkenntnissvermögen bei allen Menschen im normalen Zustande *eines* ist und *dasselbe*; so kommen doch, wie sich dieses von selbst versteht, im Acte des *Lebens* dieses Vermögens *bestimmte* Veränderungen vor, welche nach dem grössern oder geringern Grade ihrer Vollständigkeit oder Totalität, und nach der grösseren oder geringeren Höhe ihrer Temperatur und Intensität einen *Unterschied in seiner Wirksamkeit* ausmachen und begründen.

Jacobis Individualität war aber durch Folgendes ausgezeichnet:

a) Ihm galt nur dasjenige für objectiv wahr, was durch äussere oder innere Erfahrung nachgewiesen und bewährt werden konnte; hingegen für bloss subjectiv gültig, was der vom Besondern zum Allgemeinen durch Begriffe hindurch fortschreitende Verstand über die Grenzen der Erfahrung, d. h. über ihren Inhalt und Umfang hinaus zum Vorschein brachte*). So lange ich mich besinne, sagt er, hat mir das angeklebt, dass ich mit keinem Begriffe mich behelfen konnte, dessen äusserer oder innerer Gegenstand mir nicht anschaulich wurde durch Empfindung oder durch Gefühl. Objective *Wahrheit* und Wirklichkeit waren in meinem Sinne eins, so wie klare Vorstellung des Wirklichen und Erkenntniss. Jede Demonstration, die mir nicht Satz für Satz auf diese Weise wahr gemacht werden konnte, jede Erklärung, die sich mit keinem Gegenstand intuitiv vergleichen liess, die nicht genetisch war, dafür war ich blind und verstockt. So habe ich den mathematischen Punct, die mathematische Linie und Fläche, so lange als blosse Hirngespinste, oder,

*) Wahrheit ist Klarheit, und bezieht sich auf Wirklichkeit, auf Facta. IV. a. 228. vgl. I. 364 — 367. Schulze, Encyklopäd. der philosophischen Wissenschaften. 3. Aufl. S. 12. §. 7.

nach einem Ausdruck des Voltaire, comme de mauvaises plaisanteries angesehn, bis sie mir nicht mehr *vor* dem Körper, sondern erst nach demselben und in umgekehrter Ordnung erklärt wurden: die Fläche als das Aeusserste, das Ende oder die Grenze des Körpers, die Linie als das Aeusserste der Fläche, der Punct als das Aeusserste der Linie. Nicht eher verstand ich das Wesen des Cirkels, bis ich seine Entstehung aus der Bewegung einer Linie, wovon das eine äusserste Ende fest das andere beweglich, begriff. II. 178 und 179*). Hier liegt der Grund seines nachmaligen Realismus, der kein blosser Empirismus ist, was schon die Höhe beweist, auf welche er ihn stellte, da sich selbst Gott und die göttlichen Dinge empfinden oder erfahren lassen. II. 283. Weiterhin erblickt man in dieser Angabe den Erklärungsgrund der Jacobischen Polemik gegen die Leibnitz-Wolfische Philosophie (und gegen Fichte), welche über dem Erklären der Dinge die Dinge *selbst* zurücklässt, wodurch die Wissenschaft allerdings sehr *deutlich* und die Köpfe sehr hell aber auch in demselben Maasse jene *leer* und diese seicht werden. I. 364. Indessen brachte ihm diese Besonderheit manche Demüthigung und Misshandlung zuwege. «Dummheit wurde mir beständig, und sehr häufig Leichtsinn, Hartnäckigkeit und Bosheit vorgeworfen. Aber weder Schimpfworte noch die härteste Behandlung konnten mich von meinem Uebel heilen. Man gewann nur soviel, dass ich selbst eine sehr schlechte Meinung von meinen Geistesfähigkeiten bekam, die mich um so mehr drückte, da sie mit der brennendsten Begierde nach philosophischen Einsichten verknüpft war.» II. 180. Diess dauerte so fort, bis der Umgang mit Lesage «den feurigen und ebenso weichherzigen Jüngling voll Schüchtern-

*) Vgl. I. Vorrede XII.

heit und Misstrauen in sich selbst und voll Enthusiasmus für jede höhere Geisteswürde » allmählig zu ihm selbst mehr herabstimmte und seine eigene Kräfte sammeln und zu Rathe halten lernte. II. 180—183. IV. a. 49. — Jacobi nennt diese in Ansehung der Stärke, mit welcher sie bei ihm hervortrat, wahrhaft eigenthümliche Geistesrichtung seine philosophische Idiosynkrasie.

b) Seine zweite Besondernheit war eine *ungemeine* Liebe zum Unsichtbaren, Geheimnissvollen, Göttlichen; ein Affect, wie er sie nennt, die Seele seines Lebens. In seiner zartesten Jugend, und schon in seiner Kindheit, war es ihm ein «*Anliegen*», dass seine Seele nicht in seinem Blute oder ein blosser Athem sein möchte, der dahin fährt. Dieses Anliegen hatte aber so wenig den gemeinen Lebenstrieb zum Grunde, dass ihm vielmehr der Gedanke, sein gegenwärtiges Leben ewig fortzusetzen, grässlich war. Er liebte zu leben, wegen einer anderen Liebe *), und noch einmal! — ohne diese Liebe schien es ihm unerträglich zu leben, auch nur Einen Tag. Ein verzehrendes Feuer trug der Jüngling im Busen. Aber keine seiner Leidenschaften konnte je über den Affect, der die Seele seines Lebens war, die Oberhand gewinnen. Jene, wenn sie Wurzel schlagen sollten, mussten aus diesem ihren Saft holen, und sich nach ihm bilden.

---

*) Ich sehe, sagt Woldemar V. 94, Wehthun und Wohlthun hier auf eine Weise wechseln und walten, die mich nicht weniger, als ehemals den Prediger Salomo, verlegen macht. Aber in meinem Gewissen werde ich einen Regierer der Welt nach höheren Gesetzen, einen heiligen verborgenen Gott; und zu diesem hohen Unsichtbaren und zu seinem Gesetz im Innersten meines Wesens eine Liebe gewahr, die sich selbst genügt, alles andere Interesse unter sich bringt, und eine Zuversicht zu ihrem Gegenstande mit sich führt, die über alle Zweifel sich erhebt.

Diesen Affect zu bestättigen, diese Liebe zu rechtfertigen, darauf ging alles sein Dichten und Trachten; und so war es auch allein der Wunsch, mehr Licht über ihren Gegenstand zu erhalten, was ihn zu Wissenschaft und Kunst mit einem Eifer trieb, der von keinem Hinderniss ermattete. Die Sehnsucht, in Absicht der bessern Erwartungen des Menschen zur Gewissheit zu gelangen, nahm mit den Jahren zu und sie ist der Hauptfaden geworden, an den sich seine übrigen Schicksale (auch in der Philosophie) knüpfen mussten. I. Vorrede XI.; IV. a. 48 vgl. mit IV. b. 67. Und wirklich erklärt sich daraus die Grösse und Stärke der Ueberzeugungen, welche Jacobi von der objectiven Gültigkeit der, der Philosophie eigenthümlichen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes innwohnte; das Feuer und die Wärme, womit er sie mehr verkündete als lehrte; das Hochgefühl, in welchem er über die Begriffs-Gottheiten, über die Wüste und Leerheit des durch den Begriff verendlichten und verkümmerten Willens, der nichts will, triumphirend sich erhob*).

§. 2.

Die eben gedachte Sehnsucht Jacobis über die Gegenstände der Philosophie zur *Gewissheit* zu gelangen, verbunden mit der Ahnung eines Wesens, zu dem man beten kann, zu dem ihn eine angeborene Andacht hinzog (IV. Vorrede XVI), erhielten ihre erste Nahrung und weitere Entwickelung aus Veranlassung einer Aufgabe, welche die Berliner Akademie der Wissenschaften

---

*) Die angeführten Momente in dem Geistesleben Jacobis machen die leitenden Ideen, die Hauptgesichtspuncte und überhaupt den Schlüssel zur Darstellung seiner Lehre aus. Als solche bezeichnet sie Jacobi selbst IV. a. Vorrede S. XI und XII, wo er darüber klagt, dass man zu Zeiten mit andern Haupt- und Nebenschlüsseln Aufschluss versucht habe.

aufwarf. Die Akademie verlangte Untersuchungen über *die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften.* Keine Frage, bemerkt Jacobi, hätte meine Aufmerksamkeit in einem höhern Grade reitzen können (II., S. 183). Schon der Umstand, dass eine so bedeutende Akademie, als damals die Berliner war, ihr Augenmerk auf denselben Gegenstand richtete, der ihn schon von Kindesbeinen an beschäftigte, musste ihm ein besonderer Sporn zu weiterm Nachdenken werden. Mit Sehnsucht sah er daher der Herausgabe der beiden Abhandlungen entgegen, die den Beifall der Akademie erhalten hatten. Es waren die Abhandlungen von Moses Mendelssohn und von Iman. Kant. Jene erhielt den Preis, diese das Accessit. Sie erschienen im Jahr 1764.

Mendelssohn stellte einen oft misslungenen Versuch aufs neue an. Das *Dasein* Gottes aus der Idee (Vorstellung), die wir von ihm haben, zu *beweisen,* war ein Hauptpunct seiner Abhandlung. Dem Wesen nach kehrte dasselbe wieder, was schon Anselm, Erzbischof von Kanterbury, im elften, Cartesius in der ersten Hälfte des siebzehnten, und Leibnitz und Wolf im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert über diesen Beweis vorgebracht hatten. In derselben Weise fand Mendelssohn einen Gegner an Jacobi, wie Jahrhunderte früher Anselm an dem Mönche Gaunilo. Jacobi war es nämlich sehr auffallend, in der Mendelssohn'schen Abhandlung den Beweis von dem Dasein Gottes aus der Idee so weitläufig erörtert und seine Bündigkeit mit so grosser Zuversicht behauptet zu finden. II. S. 184. IV. a. S. 42. Daher entwarf er einen Aufsatz, in dem er zu zeigen bemüht war, dass der Cartesianische oder Mendelssohn'sche Beweis den Gott nicht in sich fassen könne, zu welchem ihn und alle Menschen eine eingeborene Andacht hinzieht*). Der Aufsatz wurde zwei

---

*) Späterhin drückt sich Jacobi über dieselbe Sache so aus:

Männern überreicht, die selbst auf dem angefochtenen Standpuncte sich bewegten, woraus sich erklärt, warum er keinen Eingang bei ihnen fand.

Diess konnte den Jüngling nicht abschrecken, dem es hier nicht das erstemal begegnete, dass seine Ansichten den entschiedensten Widerspruch fanden, sowie er hinwiederum gewisse Meinungen Anderer auf keine Weise mit seiner Denkart vereinbaren konnte.

Ganz anders erging es ihm mit der Kantischen Schrift. Mit ihr, wie mit einer andern von demselben Verfasser *) war er nicht nur einverstanden; sie verhalfen ihm auch zu der Einsicht in das Wesen seiner philosophischen Idiosynkrasie (vgl. §. 1 a.), und zur Verdeutlichung der Begriffe, auf welchen sie beruhte. II. 184, 189, 190. Aus dem, was wir eben über diese Idiosynkrasie beigebracht, sowie aus einigen späteren Aeusserungen, und aus dem Inhalt der Kantischen Schriften, muss sich dieser Einklang deutlicher machen lassen. Wir finden nämlich, dass, zumal in der letztern Kantischen Schrift, ein Realismus vorgetragen wird, der dem nachmaligen Jacobischen fast wörtlich gleich ist. Kant sagt: «Die innere Möglichkeit (die Denkbarkeit) setzt alle Zeit ein *Dasein voraus*. Wenn kein Materiale, kein Datum zu denken wäre, so könnte auch keine innere Möglichkeit gedacht werden. Wäre nun alles Dasein aufgehoben, so wäre nichts absolute gesetzt, und überhaupt also auch nichts gegeben; es wäre also auch kein Materiale zu etwas Denklichem da, folglich fiele auch alle innere Möglichkeit weg. — Die innere Möglichkeit muss also

---

Die Leibnitz-Wolfische Schule ist nicht minder fatalistisch (und daher atheistisch) als die Spinozistische; und: Jede Demonstration in der Philosophie geht in Fatalismus aus. IV. a. S. 221 und 223.

*) Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. Königsberg, 1763.



ein Dasein voraussetzen und jedes innere Mögliche hat, quoad materiam, seinen Realgrund im Dasein der Sache » *).

Jacobi aber behauptet in Folge seiner philosophischen Idiosynkrasie: Eine mögliche Vorstellung für uns ist allein diejenige, welche nach den Gesetzen des Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes aber beziehen sich subjectiv und objectiv auf die Gesetze der Natur, so dass wir keine Begriffe, als Begriffe des bloss Natürlichen zu bilden im Stande sind, und *was durch die Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich, das ist, denkbar machen können.* IV. b. 159 vgl. den 15. Brief im Allwill, namentlich S. 122 — 124 und II. 218, 219. Wenn diese Sätze ihre Richtigkeit haben und einmal als wahr anerkannt werden, so ist in ihnen und durch sie klar, warum man sich mit keinem Begriffe behelfen kann, dessen äusserer oder innerer Gegenstand nicht anschaulich gemacht wird durch Empfindung oder durch Gefühl.» Es ist also einleuchtend, wie die Kantischen Schriften bei Jacobi Aufklärung über seine sogenannte philosophische Idiosynkrasie und tiefere Einsicht in die Begriffe hervorbringen konnten, auf welchen jene beruhte.

---

*) Nimmt man die übrigen zwei Absätze (II. 190) noch zu dem Angeführten, so hat man den hauptsächlichsten Inhalt der Kant'schen Schrift. Siegwart (Handbuch der theoretischen Philosophie. Tübingen 1820) gibt denselben ganz richtig so an: Kant suchte zu beweisen, dass alle Möglichkeit in etwas Wirklichem gegeben sei, entweder in demselben als eine Bestimmung, oder durch dasselbe als eine Folge, und dass dieses Wirkliche, worin und wodurch alles Denkliche gegeben ist, ein schlechterdings nothwendiges sei. A. angeführten Orte S. 275.

§. 3.

Aber bei all dem, wovon handelt es sich denn in eigentlich philosophischer Beziehung? Offenbar, und wie aus allem Folgenden einleuchten wird, von nichts anderem, als von der Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften, oder allgemeiner ausgedrückt, davon, was wir *begreifen* (d. i. nach Jacobi *wissen* [im engeren Sinne des Wortes] *erklären* oder *demonstriren* können). Cartesius, Spinoza, Leibnitz und Wolf sezten den lezten Endzweck der philosophischen Wissenschaft als solcher darein, ihren Gegenständen die höchste Gewissheit und mathematische Evidenz durch Demonstration zu geben. Dagegen sträubt sich Jacobi, weil dadurch die Gegenstände selbst, um die es doch der Philosophie allein zu thun sei, verloren gehen, indem nach seiner Ansicht allem bloss mittelbaren Wissen, dergleichen die Demonstration ist, keine reell objective Gegenstände entsprechen, die Objecte der Philosophie als reell objective Dinge mithin nicht in der Sphäre jenes Wissens liegen.

§. 4.

Jacobi als philosophischer Schriftsteller.

Es lässt sich zum voraus erwarten, dass ein Mann den Fortschritten der Philosophie nicht gleichgültig zusah, der schon als Jüngling so lebhaften Antheil an dem Problem derselben und seiner Lösung genommen hatte. Diese Erwartung in Absicht auf eine fortwährende innere Beschäftigung mit der Philosophie am Faden äusserer Einwirkungen wird vollkommen gerechtfertigt durch den entschiedenen Ton und die Sicherheit, mit welcher Jacobi seine ersten Schriften dem Publicum vorlegte, nachdem ihn Göthe aufgefodert hatte, « der Genügsamkeit, die sich mit Theilnahme an Anderer Schöpfungsfreuden sättigte, zu entsagen; nicht länger

zu gaffen, sondern in die eigenen Hände zu schauen, die Gott auch gefüllt hätte mit Kunst und allerlei Kraft *). — Wir kennen die Geistesstimmung des Mannes, der eben im Begriffe steht, auf die Philosophie seiner Zeit und ihren Fortgang einzuwirken. Die Frage ist nur: Welches war die damalige Lage der Speculation, und wie wurde sie von ihm aufgefasst und empfunden? Daraus muss sich die Richtung von selbst ergeben, die seine Bemühungen genommen. Die Schilderung dieser Lage hören wir aber am besten von ihm selbst: Dass so viel ausgelassen wurde von den Philosophen, damit sie *nur erklären* könnten, so viel verschwiegen von den Moralisten, damit ihr allerhöchster Einfluss nicht geleugnet würde: diess eben hatte den Mann verdrossen, der nach einem Lichte, worin nur das zu sehen wäre, was nicht ist, sich nicht sehnte, und zu einer allerhöchsten Willenskraft des Menschen ausser dem menschlichen Herzen kein Vertrauen hatte.» I. Vorrede XIII.

---

*) Man hat sich zuweilen viel von dem Wechsel zu erzählen gewusst, den die Jacobische Lehre im Verlaufe der Zeit durchgegangen sei. Im Einzelnen hat sich manches allerdings verändert; was auf dem Grunde des Gemüths dunkel ruhte, wurde immer mehr hervorgezogen, klarer und bestimmter dargestellt. Die Sprache ist der Ausdruck der Gedanken, und das Denken eigentlich ein Sprechen. So hat Jacobi mit seinen Gedanken seine Sprache mehr und mehr ausgebildet, denselben Gedanken in einem andern Ausdrucke dem eigenen und fremden Verständnisse näher zu bringen gesucht. Aber diese Veränderung der Sprache und des Ausdrucks war keine Folge veränderter Ansichten. Von Anfang bis an sein Ende protestirte Jacobi gegen jede wissenschaftliche Philosophie; er war Skeptiker in dem neueren Sinne des Wortes, da es die Bestreitung der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie bezeichnet, und bekämpfte mit sehr verschiedenen Waffen den Dogmatismus in seinen eben so verschiedenen Formen als Spinozismus, Leibnitz-Wolfianismus, Fichte- und Schellingianismus.

Im *Gegensatze* zu dieser Zeitphilosophie (dem Leibnitz-Wolfianismus), die nach seiner Ansicht, freilich unbewusst, aber nothwendig und unaufhaltsam, darauf hinging, der Form zu lieb (der Evidenz und Demonstration) den Inhalt zu vernichten, statt umgekehrt die Schale wegzuwerfen, um den Kern zu erhalten, (weil man einmal nicht ohne die Verletzung derselben zu diesem kommen kann) sprach er in seinen zwei ersten Schriften, Allwill und Woldemar, *die* Ansicht aus: das Geschäft des Philosophen und sein grösstes Verdienst bestehe darin, zu forschen, aufzusuchen, Schatz zu graben, nach dem, was da *ist*, was wirklich sich vorfindet, ob auch verborgen in den innersten Winkeln des Herzens und des Geistes, oder in den Eingeweiden der Natur, und *wie es sich auch vorfinden möge*, ob *erklärlich* oder *unerklärlich*, *einfach* und unauflösbar, *also* es zu ergreifen und zu behalten. Nach meinem Urtheile, sagt Jacobi, I. 364, 365, ist das grösste Verdienst, des Forschers *Dasein zu enthüllen*. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, *nächster* niemals höchster Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären lässt, das Einfache, das Unauflösliche. — Hiervon ein und anderes näher an das Auge zu bringen, überhaupt Sinn zu regen und durch Darstellung zu überzeugen, war meine Absicht (im Allwill und Woldemar). Ich wollte, was im Menschen der Geist vom Fleische Unabhängiges hat, (die höchsten Ideen des Menschen, die Ueberzeugungen, dass Religion kein Hirngespinst, die Tugend kein Wahn, und das Recht keine Willkühr sei), so gut ich könnte ans Licht bringen, und damit der Kothphilosophie unserer Tage, die mir ein Gräuel ist, wenigstens meine Irreverenz bezeigen.

§. 5.

Wenn gleich Jacobi, dem Gesagten zu Folge; den eigentlichen Krebsschaden der Philosophie, ihre Sünde

von Anfang an erkannt hatte und wusste, wie sie es bisher, aber ganz besonders in seinen Tagen im Erklären zuweit getrieben und selbst das Einfache und Unauflösliche von ihrer Auflösungssucht nicht ausnahm, weil, wie ihm später deutlich ward, der *Verstand* es war, der in ihr das Scepter zu führen sich anmasste; wenn er ferner bis zur Seelenangst gewahr wurde, dass eine solche Philosophie immer und unfehlbar mit einem grossen Loche endige, das den Menschen mit seinen Ahnungen, Hoffnungen und Wünschen zu verschlingen droht: so war zwar das Unheil entdeckt, aber noch nicht ebenso das Mittel, ihm zu begegnen. Noch war ihm nämlich die Ueberzeugung nicht klar vor die Seele getreten*), dass die offenbarende Vernunft es ist, die das an sich Wahre, Schöne und Gute schon voraussetze, dergestalt, dass sie anders, als in dieser positiven Voraussetzung (Offenbarung) nicht gefunden werden können, auch zu einer andern Besitznahme von ihnen kein nothwendiges *Bedürfniss* im Menschen sich finde. Es war ihm noch nicht entschieden, dass der menschliche Geist die Objecte des philosophischen Forschens unmittelbar erkennt, und diess nicht etwa aus *Noth*, weil es nicht anders gehn will, sondern nach einer positiven *Anlage* der Vernunft selbst. Jenes grosse Loch aber, oder das letzte Resultat einer immer nur erklärenden, einer blossen Verstandesphilosophie, ist nichts anderes, als die *Leere des Idealismus*, und *der Abgrund des Fatalismus und Atheismus* **). — In welch

*) Obwohl sie fast wörtlich schon im Allwill ausgesprochen ist: Sie (die Idealisten) fussen wie wir (die eigentlichen Realisten) auf einen ursprünglichen *Instinct*, der uns *gebietet*, Wesen und Wahrheit als das Erste und Festeste unmittelbar vorauszusetzen. I. 22 und in praktischer Beziehung der neunte Brief. S. 89 ff., ferner S. 355.

**) In diese Ausdrücke gefasst, kommt diese Ansicht erst in

trauriger Lage musste sich Jacobi befinden, da er keinen Weg vor sich sah, dem argen Irrsal der Philosophie zu begegnen, ein Mann mit einem so seltenen Drange nach Wahrheit und philosophischem Wissen, mit einer so heissen Glut, was er ahnete und hoffte, bewähren zu können und erwarten zu dürfen? IV. a. 49 und Vorr. XIII.

§. 6.

Schön und ergreifend schildert Jacobi seinen Zustand in einem Briefe an Hamann (I. S. 366 und 367): Ich kann Ihnen nicht beschreiben, wie mir geschah, da ich jenes Loch zuerst gewahr wurde, und nun weiter nichts als einen ungeheuern finstern Abgrund vor mir sah... Ich weiss nicht, ob sie mich verstehen. Wenn Sie mich verstehn, so ertheilen Sie angemessenen Rath dem Rechtschaffenen, der an diese öde Stelle hingeängstigt wurde und sich umsieht nach Rettung, allein noch aufrecht gehalten und gestärkt durch fromme Ahnung.

Licht ist in meinem Herzen, aber so wie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre? die des Verstandes, die zwar feste Gestalten aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt? oder die des Herzens, welche zwar verheissend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen lässt? — Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beiden Klarheiten zu Einem Lichte sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders als durch ein Wunder denkbar?

Solche Hülfe suchte er schon früher bei seinem Freund Hemsterhuis. IV. a. 161 und bei Lessing. IV.

---

der folgenden Periode vor. Der Deutlichkeit halber wurden sie schon jetzt angegeben.



a. 55*) und zwar gegen Spinoza, weil dieser ihm der Mann zu sein schien, der mit unüberwindlicher Strenge des Beweises zu jenem Abgrund hinführte. Allein dieser war selbst Spinozist und jener konnte sich auf keine Weise mit seiner Philosophie gegen Spinoza halten, wie denn offenbar der Aristee des Hemsterhuis gegen Spinoza auffallend den Kürzern zieht. IV. a. S. 123 — 162.

§. 7.

So wäre also Jacobi hülflos geblieben, hätte er nicht bei sich selbst in dem innersten Wesen seines Geistes Hülfe gefunden. Dieser war ja dazu besonders geeignet, da in ihm wie in wenigen andern ein angeborner Zug auf das Uebersinnliche und Göttliche mit Macht hin-

*) «Ich war, sagt Jacobi zu Lessing, grossen Theils in der Absicht zu Ihnen gekommen, von Ihnen Hülfe gegen den Spinoza zu erhalten.» Nun zeigt aber das Gespräch mit Lessing, dass er sich doch auf eine gewisse Weise, nämlich auf seine Weise, gegen den Spinoza zu vertheidigen wusste. Jacobis hülflose Lage bestand also eigentlich nur darin, dass er nicht einsah, wie die Anforderungen des Verstandes (der eine begreifliche Philosophie will) und des Herzens (das einen Gott will, zu dem man beten kann, und eine Freiheit, die keine Nothwendigkeit ist, und einen Willen, der auch etwas wollen kann) zusammen bestehen könnten, oder mit einander zu vereinbaren wären. Die Verlegenheit war um so drückender, als sich Jacobi nicht entschliessen konnte, eine der beiden Klarheiten der andern zu lieb fallen zu lassen.

Die Weise nun, in welcher sich Jacobi gleichsam *vor der Hand* gegen Spinoza vertheidigt, ist in dem Gespräch mit Lessing gegeben, und fällt also in das Jahr 1780. Da sie aber gleichsam nur den (noch sehr dunklen) Prolog eines sich immer mehr erweiternden und erhellenden Ganzen ausmacht, so schien es rathsam, jenen mit diesem zu verbinden. Daher geschah es, dass, was der Zeit nach in die erste Periode fällt (das Gespräch mit Lessing), der Natur der Sache nach in die zweite gestellt werden musste.

wiess. Dass indess Jacobi diese letztere Hülfe nicht bald gefunden, und darum eine gute Zeit in Absicht auf die Bedürfnisse seines Geistes und Herzens zwiespältig war, indem sich kein Rückwärts und Vorwärts entschieden einstellte, vielmehr und eben darum ein Stillstand eintrat, geht daraus hervor, dass er noch im Juni 1783 diese Lage seinem Freunde Hamann klagt I. 363, 367, nachdem er schon im Jahre 1779 sich vorgenommen, Lessing zu besuchen, um in derselben Angelegenheit bei ihm sich Rath und Hülfe zu verschaffen. Diesen Stillstand benutzen wir, um auch in unserer Darstellung eine Pause zu machen, eine Periode zu beendigen, und eine neue anzusetzen.

ZWEITE ENTWICKELUNGS-PERIODE.

§. 8.

Wie verschieden sind die Seelenstimmungen der Menschen! alle kümmern sich um Eines, um das Ewige. Wenigstens ist *das Interesse an dem Unvergänglichen* und die Sehnsucht nach ihm, ein nothwendiges und gemeinsames Merkmal *edler* Gemüther. Ganz in derselben Absicht meinen aber Einige nicht genug *zweifeln*, Andere nicht stark genug *glauben* zu können. Jene wollen durch ein Grösstes im Zweifeln, diese durch ein Maximum des Glaubens auf gleich starke Weise ihr Interesse an dem Uebersinnlichen kund geben. Denn die metaphysischen Zweifler haben keineswegs die Absicht, die Wahrheit der Klügelei zum Opfer zu bringen; sie stellen sie nur in Hintergrund. Vorläufig verzichten sie nur auf einen Besitz, zu dem sie nicht mit ganz klarem Bewusstsein gekommen sind, um ihn mit Bewusstsein wieder zu erwerben und als wohlerworbenes Gut desto sicherer zu haben. Den Andern dagegen ist der erste Besitz so sicher und entscheidend, dass sie

jeden Versuch, ihn auf andere als die ursprüngliche Weise zu haben, für einen feindlichen Angriff halten. Zu diesen Naturen gehört Jacobi.

Er würde also gegen die Demonstration in der Philosophie, die von Anfang an nichts setzt (oder zweifelt), um am Ende alles erst gleichsam zu gewinnen, Widerspruch eingelegt haben, hätten sie auch zu befriedigenderen und tröstlicheren *Resultaten* geführt, als wirklich geschehen ist. Diese haben seinen Skepticismus, das will sagen, sein beharrliches Leugnen der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie nicht eigentlich hervorgerufen, sondern nur bestärkt. Sie haben ausserdem seiner Opposition einen bestimmteren Ausdruck geliehen und eine thatsächliche Gestaltung gegeben. Darnach muss das Verhältniss geschätzt werden, in welchem die Darstellung der Jacobischen Philosophie nach ihrer äussern, zu derselben Darstellung nach ihrer innern Seite steht, wodurch jedoch keineswegs die erstere von der letzteren absolut abhängig gemacht wird, da ihre Gegenstände nur in einer relativen Dependenz zu einander stehen. Vgl. Einleitung I. §. 3. Zusatz und §. 2.

§. 9.

Diese beiden Klassen von Menschen könnten nun freilich dadurch leicht versöhnt werden, dass man beide des Anspruchs auf Wahrheit für verlustig erklärt; denn sie würden dann Hand in Hand gegen einen solchen Friedensstifter losziehen. Dieser aber dürfte demungeachtet mit Erfolg gegen sie beweisen können, dass, soferne die Philosophie als Wissenschaft lediglich ein Werk der Reflexion ist, die *Gläubigen* Unrecht haben; soferne die Philosophie aber der Inbegriff gewisser Erkenntnisse, insbesondere unmittelbarer Erkenntnisse ist, die Zweifler sich selbst am meisten im Wege stehen,

und also beide aus Unkenntniss des wahren Verhältnisses zwischen der Reflexion und dem Grundbewusstsein irre gegangen sind. Doch dieses darf hier bloss berührt werden. Wir wenden uns zu dem Gläubigen, mit dem wir es zu thun haben, und zwar wird er in der gleich anzuführenden Stelle von sich selbst die beste Erklärung geben, und damit sowohl unsere weiteren Schritte einleiten, als auch die vorhergehende Characteristik seiner philosophischen Individualität bestimmter angeben.

§. 10.

Mendelssohn hat aus den Aeusserungen Jacobis bei Gelegenheit ihres Briefwechsels wegen Lessing entnehmen zu müssen geglaubt, er bestrebe sich, einen *religiösen*-Glauben an ewige Wahrheiten in das Gebiet der Philosophie einzuführen, allen Zweifel dadurch niederzuschlagen und den Drang nach *Ueberzeugung* von den Wahrheiten der Philosophie nicht eigentlich zu stillen, als vielmehr aufzuheben oder zu umgehen. Dagegen konnte Jacobi mit Recht einwenden, dass es einen philosophischen und religiösen Glauben gebe, und dass er nur von dem ersteren gesprochen habe. «Wir alle, sagt er, IV. a. 210 werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft geboren werden und in Gesellschaft bleiben müssen. Wie können wir nach Gewissheit streben, wenn uns Gewissheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt sein anders als durch etwas, das wir mit Gewissheit schon erkennen? Dieses führt zum Begriffe einer unmittelbaren Gewissheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschliesst, und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist, (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Ueberzeugung durch Beweise

ist eine Gewissheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung, und kann nie recht sicher und vollkommen sein. *Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt*, *Glaube* ist, so muss die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen.

Durch den Glauben wissen wir, dass wir einen Körper haben, und dass ausser uns andere Körper und andere denkende Wesen vorhanden sind. Eine wahrhafte, wunderbare Offenbarung! Denn wir empfinden doch nur unsern Körper, so oder anders beschaffen; und indem wir ihn so oder anders beschaffen fühlen, werden wir nicht allein seine Veränderungen, sondern noch etwas davon ganz verschiedenes, das weder bloss Empfindung noch Gedanke ist, andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewissheit, mit dem wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich.

So haben wir denn eine Offenbarung der Natur, welche nicht allein befiehlt, sondern alle und jede Menschen zwingt *zu glauben*, und durch den Glauben ewige Wahrheiten anzunehmen. Einen *andern* Glauben lehrt die Religion der Christen.

Anmerkung. Folgende geschichtliche Data sind hierbei vorausgesetzt worden: Es war Jacobis Art, zur Aufklärung merkwürdiger Erscheinungen, zunächst den historischen Faden aufzusuchen. Der Mendelssohnsche Beweis für das Dasein Gottes galt ihm als eine solche Erscheinung. Er bemühte sich also ihn historisch zu verfolgen. Leibnitz kannte er früher schon; auch hatte er bei ihm die Behauptung gefunden, der Spinozismus sei der *übertriebene* Cartesianismus. Cartesius aber hatte in der neueren Zeit den von Mendelssohn vertheidigten Beweis für's Dasein Gottes zuerst aufgestellt. Auf die Spitze gestellt, musste man ihn nach Leibnitz

Aussage, bei Spinoza finden. So wurde Jacobi auf den letztern geführt. Und dieser Philosoph erregte bei ihm, wegen der Strenge seiner Beweise und überhaupt wegen der grösseren Wissenschaftlichkeit seines Verfahrens, das grösste Interesse. Von dem Augenblicke an, als er ihn näher kennen lernte, wusste er eigentlich auf dem Gebiete der Philosophie nur um zwei Fragen: Hat Spinoza Recht oder hat er nicht Recht, und warum? Oder ist eine wissenschaftliche Philosophie möglich oder ist sie unmöglich und warum? In jenem Falle kann sie nur der Spinozismus sein, in diesem nur eine Unwissenheitslehre, wie sie später von ihm aufgestellt wurde. Kurz, Spinoza erhielt jetzt für Jacobi eine Wichtigkeit, gegen welche alles andere, auch Leibnitz und Leibnitz-Wolf, zurücktreten mussten. Eben dieser Spinoza war auch die Veranlassung seines Gesprächs mit Lessing, und dieses Gespräch die Veranlassung des Briefwechsels zwischen ihm und Moses Mendelssohn. Bald nach Jacobis Besuch, nämlich bei Lessing, verliess dieser den irdischen Schauplatz, und mehr durch einen Zufall, als absichtlich, kam dem Freunde des Vorstorbenen, Mendelssohn, die Bemerkung zu, die Jacobi über Lessing gemacht hatte, der letztere sei ein Spinozist gewesen. Diess hielt Mendelssohn für einen Flecken, den er auf dem Andenken seines Freundes nicht sitzen lassen wollte. Der hieraus entstandene Briefwechsel ist für die Geschichte der Philosophie von Bedeutung geworden, nicht wegen der Frage, über der er entstand, sondern wegen des Umstandes, dass ein bis daher nicht gekannter Philosoph darin ein System andeutete, das zu allen Zeiten, aber ganz besonders damals, grosses Aufsehen erregen musste.

§. 11.

Auf ein Unmittelbares, schlechthin Einfaches und für die philosophirende Vernunft nicht weiter Auflös-

liches, wird sonach zuletzt alle Philosophie geführt. Diess lässt sich auch so ausdrücken: Das Element (oder eigentlich Fundament) aller menschlichen Erkenntniss und Wirksamkeit ist Glaube IV. a. 223. Bekanntlich enthält dieser Satz die letzte von den sechs Thesen, welche Jacobi am Ende seiner Schrift über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn aufgestellt hat. Sie ist das erste unmittelbarste Resultat seiner philosophischen Geistesrichtung, und gibt den Grundton seiner Polemik, namentlich gegen Spinoza, an. Die übrigen fünf Thesen können als Corrolarien zu ihr angesehen werden. Ich setze hier die etwas lange Stelle aus Woldemar, 5. Bd. S. 121—125 um so eher her, da sie den Grundton der Jacobischen Philosophie sehr genau angibt und für die Zeit, in der sie abgefasst wurde, über Erwarten bestimmt ausgefallen ist. Das in ihr häufig vorkommende Wort Vernunft, diess muss bemerkt werden, bezeichnet eben das, was Jacobi späterhin Verstand genannt hat. Man vgl. hierzu die Anmerk. im 2. Bd. S. 221.

«Es gibt Sätze, die keines Beweises bedürfen und keinen Beweis *vertragen* (vgl. den f. §.), weil alles, was zum Beweise angeführt werden könnte, schwächer als die schon vorhandene Ueberzeugung sein, und diese nur verwirren würde. Einen solchen Satz sprechen wir aus, wenn wir sagen: *Ich bin!* Diese Ueberzeugung ist ein *unmittelbares Wissen* und alles andere Wissen wird an ihm geprüft, mit ihm gemessen, nach ihm geschätzt. — Von derselben Art ist die Ueberzeugung, dass dem *Angenehmen* das *Schickliche*: *Tugend* der *Glükseligkeit* vorgezogen werden müsse. Es ist, offenbar! kein drittes vorhanden, mit welchem beides gemessen, an welchem beides verglichen, und, durch *Mehr* oder *Weniger*, über den Vorzug des Einen vor dem Andern entschieden werden könnte. Unser *Gewissen* entscheidet hier (im

Practischen also) unmittelbar, so wie beim Dasein (oder allgemeiner: auf dem Gebiete der theoretischen Vernunfterkenntniss) unser *Wissen*, das heisst: Wir finden in unserem Willen selbst, dass er das Anständige *vor* dem Angenehmen *will*, dass dies seine *Natur*: folglich das Gesetz unseres Wesens ist. — Was nun in beiden Fällen auf einerlei Art, das ist, ohne vorgehaltene Gründe, durch ein inneres allerhöchstes Ansehen allein in uns entscheidet, ist nicht der überlegende Verstand, (sollte dem Folgenden gemäss heissen: Vernunft) sondern ein *geheimes Etwas*, worin sich Herz, Verstand und Sinn vereinigen. — Wir sagen nicht von der Vernunft im Menschen, dass sie ihren Menschen gebrauche; sondern vom Menschen, er gebrauche seine Vernunft. Sie ist die ersprüngliche Kunst, das unmittelbare Werkzeug des in Sinnlichkeit gehüllten Geistes; ist vereinende, unablässig Einheit anstrebende Besinnung. So entstehen ihr Bilder des Gemeinsamen und Allgemeinen, reine Bilder; so schafft, ordnet, herrscht und gebietet sie durch die wunderbare Kraft des *Worts*, das von ihr ausgeht, wie sie selbst vom Geiste. Unermüdet der Sache das Wort, dem Wort die Sache zu finden, zu fügen: bringt sie, lösend und bindend, Wissenschaft und Kunst hervor; gründet theoretische und practische Systeme. Aber das schlechterdings und an sich Wahre kommt auf diesem Wege nicht zum Menschen. *Ueberzeugt* zu sein ist dieses Wahren Natur. Seine Einsicht bedarf keiner *Gesetze des Buchstabens*; seine Kraft keines *Buchstabens der Gesetze*. — Also jedesmal, wenn die Vernunft solche Wahrheiten als Vordersätze zu ihren Schlüssen nimmt, so nimmt sie nicht, was sie hervorgebracht. Alles *absolut* Erste und Letzte liegt ausser ihrem Gebiet. Ihre ganze eigenthümliche Geschäftigkeit ist eine bloss vermittelnde Geschäftigkeit *für* Sinn, Verstand und Herz, deren

gemeinschaftliche Oekonomie sie zu verwalten hat. Diese Vernunft kann daher unmöglich die Quelle selbst jener Weisheit sein, nach der wir, *als dem höchsten Gut*, verlangen. Auch den Durst nach dieser Weisheit kann nicht sie zuerst erregen; nur *empfindlicher* kann sie ihn machen, also ihn vermehren. Dass wir *göttlicher Natur* sind, sagt uns etwas in der Seele tief verborgenes *Ursprüngliches;* verkündigt uns ein Trieb unerzeugter Natur in uns, der Vergängliches in Unvergängliches zu verwandeln, Zeitlichem die Natur des Ewigen mitzutheilen, Abhängigem Unabhängigkeit zu geben strebt, ein Trieb, den viel eher sich Vernunft ersinnen, als durch Vernunft ersonnen werden könnte.

§. 12.

Wer übersinnliche ewige Wahrheiten demonstriren will, der sucht das Unmittelbare mittelbar zu machen, und für das Unbedingte eine Bedingung zu finden. Sind nun die Unmittelbarkeit und Unbedingtheit wesentliche Merkmale dieser Wahrheiten, so müssen diese durch die Demonstration *gerade umgekehrt* werden. Denn das Wesen der demonstrativen Erkenntniss besteht in der Mittelbarkeit und Bedingtheit. Es war aber von jeher Gegenstand der Philosophie (der Metaphysik), Gott als persönliches und freies, d. i. nach Endursachen wirkendes Wesen, die menschliche Seele als über den Naturzusammenhang bei ihrem Erkennen und Thun gestellt zu erkennen. Es sind diess ewige, d. h. unbedingte und unvermittelte Wahrheiten. Atheismus und Fatalismus bezeichnen das gerade Entgegengesetzte, und sie sind also die Resultate der Demonstration. Der Versuch, die Demonstration auf dem Gebiete der Philosophie einzuführen, kommt nothwendig zuletzt auf ein höchstes Wesen, das nicht mit Vorbedacht und Absicht, sondern aus der Nothwendigkeit seiner Natur

wirket. Ueberhaupt scheint der Demonstration, dem mittelbaren Wissen, eine Wirksamkeit nach Zwecken, mit andern Worten, eine Wirksamkeit aus nichts, nämlich aus blossem freiem unbedingtem Entschlusse, nothwendig als ungereimt, weil auf eine solche keine Demonstration anwendbar ist. Dass der Mensch nach Endursachen thätig sein könne, ist also ein noch viel grösserer Wahn als die Persönlichkeit und Freiheit des göttlichen Wesens — nach der Ansicht der Demonstratoren in der Philosophie.

§. 13.

«Spinozismus ist Atheismus» IV. a. 216. Dieser Satz hat zwei Seiten: 1) der Spinozismus ist Atheismus, weil seine *Resultate* dem Theismus geradezu entgegengesetzt sind, welcher unbedingt und gebieterisch von der menschlichen Natur gefordert wird. Einigkeit, Ruhe und Frieden verleiht dem Menschenwesen nur die Ansicht des Theismus. 2) Der Spinozismus ist Atheismus, weil er den Glauben, das unmittelbare Wissen, durch Demonstration austreibt.

Der Gott des Spinoza ist ein von Ewigkeit her, und in Ewigkeit fortwirkendes, durch innere Nothwendigkeit bestimmtes, lauter Beschränkungen seiner unendlichen Beschaffenheit hervorbringendes Selbstgetriebe, ein blind actuoses Wesen, ein Automat. Wie Gott mit Nothwendigkeit wirkt, so ist alles eine nothwendige Wirkung seines Wesens; Selbstständigkeit und Personalität, Verdienst und Schuld, Tugend und Laster sind leere Namen, Wahnbegriffe des Pöbels. Das oberste Gesetz aller Wirksamkeit in dem Spinozistischen All ist das Fatum.

§. 14.

«Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozistische, und führt den

unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letztern zurück.» IV. a. 221 vgl. S. 55. Die Resultate der Leibnitz-Wolfischen Philosophie *scheinen nur* theistisch zu sein, weil sie nicht consequent und vollständig entwickelt worden sind. Genug, der Weg der Demonstration, den auch diese Schule eingeschlagen hat, lässt keinen Zweifel übrig, was man bei ihr zu finden hoffen darf und was nicht.

§. 15.

Die Cabbalistische Philosophie oder die judisch-zoroastrische Lehre von dem Ausflusse aller Dinge aus Gott, welche mit Spinoza, nur unklarer und verworrener, Gott als die *immanente* Ursache der Welt betrachtet, ist gleichfalls atheistisch und fatalistisch und zwar wegen ihrer Resultate. IV. a. S. 219.

§. 17.

So führt zulezt *alle wissenschaftliche Philosophie* auf den Spinozismus und seine Resultate. Jacobi musste seine ganze, practisch intensive Natur ablegen, wollte er zum Nachtheil der *Sache* in die stolze *Form* sich kleiden, die Spinoza für die Philosophie, wenn nicht erfunden, doch in ihrem Maximum aufgestellt hat. Ueber dieses Entweder — Oder aber war Jacobi bereits hinausgekommen, oder eigentlich, er hat sich für das eine, für das Inhaltliche, für die jedes warme Gemüth ansprechenden Ueberzeugungen von dem Dasein eines ausser weltlichen persönlichen und freien Gottes, der Selbsständigkeit und Freiheit der menschlichen Seele und ihrer mit Bewusstsein begleiteten Fortdauer jenseits des Grabes, bereits völlig entschieden.

§. 17.

Doch mit so allgemeinen Gründen lässt sich Spinoza nicht abfertigen. Was ist es also namentlich und

insbesondere, womit Jacobi gegen ihn zu Felde zog? Sein salto mortale. Die ganze Sache (des salto mortale), sagt Jacobi IV. 59, besteht darin, dass ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und alles, was mit ihm verknüpft ist, schliesse.» Nämlich: — «Wenn es lauter wirkende und keine Endursachen gibt, so hat das denkende Vermögen in der ganzen Natur bloss das Zusehen; sein einziges Geschäft ist, den Mechanismus der wirkenden Kräfte zu begleiten. — Der Erfinder der Uhr erfand sie im Grunde nicht; er sah nur ihrer Entstehung aus blindlings sich entwickelnden Kräften zu. Eben so Raphael, da er die Schule von Athen entwarf, und Lessing, da er seinen Nathan dichtete. Dasselbe gilt von allen Philosophieen, Künsten, Regierungsformen, Kriegen zu Wasser und zu Land: kurz von allem Möglichen. Denn auch die Affecte und Leidenschaften wirken nicht, insoferne sie Empfindungen und Gedanken sind; oder richtiger: — insoferne sie Empfindungen und Gedanken mit sich führen. Wir glauben nur, dass wir aus Zorn, Liebe, Grossmuth, oder aus vernünftigem Entschlusse handeln. Lauter Wahn! In allen diesen Fällen ist im Grunde das, was uns bewegt, ein *Etwas*, das von allem dem *nichts weiss*, und das, insofern, von Empfindung und Gedanke schlechterdings entblösst ist. Diese aber, Empfindung und Gedanke, sind nur Begriffe von Ausdehnung, Bewegung, Graden der Geschwindigkeit u. s. w. Wer nun dieses annehmen kann, dessen Meinung weiss ich nicht zu widerlegen. Wer es aber nicht annehmen kann, der muss der Antipode von Spinoza werden. IV. a. 59 — 61 vgl. II. 311 ff.

«Ich wenigstens habe keinen Begriff, der mir inniger als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung als, *dass ich thue, was ich denke*, anstatt *dass ich nur denken sollte, wass ich thue*. Freilich muss

ich dabei (bei dem ersten Satz) eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings (Alles und immer) erklären, so muss ich auf den zweiten Satz gerathen, den in seinem ganzen Umfange betrachtet und auf einzelne Fälle angewandt, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann.» IV. a. 70 vgl. b. Beilage V. S. 81 ff.

§. 18.

Wenn man nun auch zur Einsicht und zu der innigsten Ueberzeugung gekommen ist, dass, soferne man schlechterdings erklären will, man auf Dinge gerathe, die ein «mehr viehischer als menschlicher Irrthum und Gotteslästerung sind;» so fragt sich, wie man, abgesehen von diesem apagogischen Argument, auf mehr positive Weise der Wahrheit sich bemächtige. «Es ist nöthig, sagt Jacobi IV. a. 161, dass wir ihre (der spinozistischen Gründe) Mängel entdecken, und solche darzuthun im Stande sind. Ohne dies würden wir umsonst die Theorie des Spinoza, in dem was sie Positives aufstellt, zu Grunde richten; seine Anhänger liessen nicht ab, sondern verschanzten sich bis hinter die letzten Trümmer des gestürzten Lehrgebäudes und setzten uns entgegen, dass wir eine offenbare Ungereimtheit lieber als das bloss Unbegreifliche annehmen wollten, und dass man auf diese Weise nicht Philosophie treibe.» Und diess bewerkstelligt er also: Wer nicht erklären will, was unbegreiflich ist, sondern nur die Grenze wissen, wo es anfängt, und nur erkennen, dass es da ist: von dem glaube ich, dass er den mehrsten Raum für ächte menschliche Wahrheit in sich ausgewinne IV. a. 71. Man kann dagegen nicht einwenden, dass dadurch «der Träumerei, dem Unsinn, der Blindheit» offenes Feld gelassen werde. Denn die Grenze, wo das Einfache und Unerklärliche auf der einen, und auf

der anderen Seite das zwar Erklärte, Aufgelöste, aber Absurde des Verstandes einander berühren, ist nicht etwa eine von uns beliebig gezogene, sondern wahrhaft objectiv vorhandene, die also gefunden werden kann. Ausserdem aber dringt sich jenes Einfache und Unauflösliche mit solcher Stärke und Innigkeit auf, dass wir uns desselben unmöglich erwehren können. IV. a. 70. Dieses nun aufzufinden und sich dessen bewusst zu werden, ist der Zweck der Philosophie oder: Dasein zu enthüllen und zu offenbaren ist das grösste Verdienst des Forschens *). l. c. 72.

§. 19.

Die Art und Weise, in welche sich dieses Einfache und Unauflösliche uns darstellt, kann man füglich *Offenbarung* heissen, insoferne die Darstellung eine unmittelbare ist; cf. II. 164 ff. der Grad des diesselbe begleitenden Fürwahrhaltens kann nur *Glaube* heissen. IV. a. 210, 211. Ein solches Erstes und Einfaches,

*) Es gibt gewisse Ueberzeugungen für den Menschen, welche die Bedingungen aller niedern und höhern Aeusserungen seines vom Bewusstsein begleiteten Lebens ausmachen, und die daher auch nicht vertilgt werden, wenn gleich durch eine scheinbar richtige Anwendung gültiger Grundsätze Verdacht gegen sie erregt worden sein sollte.» («Wer in gewisse Erklärungen sich einmal verliebt hat, der nimmt jede Folge blindlings an, die nach einem Schluss, den er nicht entkräften kann, daraus gezogen wird, und wäre es, dass er auf dem Kopfe ginge» Jacobi IV. a. 72). Diese Ueberzeugungen nun zu entdecken und genau zu bestimmen, ist allerdings möglich; denn sie gehören mit zum Inhalte des menschlichen Bewusstseins. Ein anderes Fürwahrhalten aber aufzusuchen und hervorzubringen, als für den menschlichen Geist seiner Natureinrichtung nach Gültigkeit hat, ist noch keinem ächten Philosophen, sondern nur Schwärmern, eingefallen.» Schulze's Encyklopädie der philosoph. Wissenschaften. S. 25.

nicht weiter Auflösliches und Begreifliches findet sich nun, wie in der Vernunft-, so auch in der Sinnen-Erkenntniss. Es beruht sonach *alle menschliche Erkenntniss auf Offenbarung und Glauben* IV. a. 223, 210, 211 cf. II. 4.

Anmerkung. Die weitere Auseinandersetzung und Begründung dieser Ansicht, worauf wir jetzt übergehen, ist in dem Gespräch über Realismus und Idealismus enthalten IV. a. 230. Es ist übrigens zum voraus zu bemerken, dass Jacobi in dem genannten Gespräche hauptsächlich die sinnliche Erkenntniss im Auge hatte, während seine Ansicht über Vernunft und Freiheit, und die darauf ruhenden Ueberzeugungen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit kaum merkbar hervortreten. Sie kommen zum Vorschein zu Ende des Gesprächs und in dem Spinozabüchlein. S. 210—253. Beides fassen wir später zusammen.

§. 20.

Polemik gegen Kant.

Der bloss empirische Realist stellt die Behauptung auf, dass uns in unserm Bewusstsein Dinge als ausser demselben befindlich und von ihm unabhängig *erscheinen* II. 142, 143. Was Allen scheint, ist auch wahr, sagt Aristoteles richtig, und es ist völlig unnütz, weil unmöglich, über die Darlegung dieses allgemeinen Scheines, soferne er nothwendig ist, hinauszugehn. Vgl. Allwill S. 275. Dieser Satz unterliegt auch gar keinem ernstlichen Zweifel. Dessen ungeachtet hat man sich gefragt, ob diesem Erscheinen Gültigkeit, d. i. objective Realität zukomme.» Denn gegen die Bejahung dieser Frage (worin der eigentliche Realismus besteht), lassen sich nicht allein Zweifel erregen, sondern es ist auch häufig dargethan worden, dass diese Zweifel durch Vernunftgründe im strengsten Verstande nicht gehoben

werden können» II. 143, 166. Will man nun nicht in das leere Nichts des Idealismus, einer blossen Subjectivitätslehre, verfallen II. 216, 217, so bleiben nur zwei Wege übrig.

§. 21.

Der erste fällt aber, ausserdem dass er aller Erfahrung zuwider läuft, dem Idealismus, gegen den er gerichtet sein will,. als Beute anheim (II. S. 173 und vor- und rückwärts); der zweite hat zwar diesen Vorwurf nicht zu gewärtigen, aber vor dem demonstrativwissenschaftlichen Tribunal und auf der logischen Folter hat er nichts, als eine Art Instinct, und dieser nichts, als seine Gewalt und Erstgeburt aufzuweisen (Allwill S. 122, 123). Insoferne die Jacobische Darlegung des ersten Wegs nicht wenig zur Beleuchtung seiner eigenen Theorie des Bewusstseins nach dem zweiten Wege beiträgt, widmen wir ihr einen eigenen Paragraphen.

§. 22.

Dieser Weg also, den namentlich die Leibnitz-Wolfische Schule betrat, besteht in der Behauptung, die Ueberzeugung von dem Dasein äusserer und von uns unabhängiger Dinge sei eine mittelbare *) d. h. sie beruhe auf einer Schlussfolge. «Einen Theil meiner Vorstellungen bringe ich willkürlich hervor und verknüpfe sie nach Wohlgefallen. Hier fühle ich mich als ein thätiges Wesen. Eine Menge anderer Vorstellungen kann ich nicht willkürlich hervorbringen: hier fühle ich mich als ein leidendes Wesen. Die Vergleichung beider Vorstellungen, der willkürlichen und unwillkürlichen,

*) Es ist diess die alte Hypothese des Cartesius, nach welcher das Empfinden gegenwärtiger äusserer Dinge durch Vorstellungen vermittelt sein soll. Sie hat viele Modificationen erfahren, worüber man nachsehen kann: Stewart elements of the philosophy of human mind. Vol. 1. chap. 1.



in ihrer Entstehung und Verknüpfung leitet mich zu dem Schlusse, dass jene eine Ursache ausser mir haben müssen: folglich zu dem Begriff und der Ueberzeugung von wirklich ausser mir vorhandenen, von meinen Vorstellungen unabhängigen Gegenständen» II. 173, 174.

§. 23.

Allein nicht nur widerspricht diese Annahme der Erfahrung und Beobachtung über die Natur und das Wesen der sinnlichen Empfindung II. 174, wornach die Ueberzeugung von Gegenständen ausser uns unmittelbar entsteht und nicht erst durch die Vorstellungen von denselben, welchen Vorstellungen wir den Begriff der Ursache unterschieben, vermittelt wird; diese Annahme beweist auch noch zuviel. Denn, «auch das Bewusstsein entsteht uns ohne unser Zuthun, und wir fühlen uns dabei nicht weniger passiv» 175 und doch wird man zugeben müssen, dass dasselbe kein Ding ausser uns ist, wie es nach dem obigen sein müsste.

§. 24.

Man hat sich den Process der sinnlichen Empfindung nach dem zweiten und allein richtigen Wege also vorzustellen*): Die Wahrnehmung des Wirklichen ausser uns und die Wahrnehmung des Wirklichen in uns sind im strengsten Verstande gleichzeitig und einander bedingend, mit Ausschliessung jedes Dritten (etwa Vorstellung); d. h. mit andern Worten: das Innewerden dessen, dass Dinge wirklich ausser uns und von uns unabhängig da *sind*, ist schlechthin derselbe ungetheilte Act mit dem Innewerden dessen, dass Dinge in uns als ausser uns seiend *erscheinen*, d. i. mit dem Bewusst-

*) Man vergleiche sorgfältig II. 175, 176, 206, 250 — 254 und IV. a. 211, ferner II. 278, 263.

sein *äusserer* Dinge *in uns*. Die vollständige sinnliche Empfindung enthält also zwei durchgängig sich bedingende Factoren, eine actio und reactio, Leiden und Thätigkeit, d. h. « *unser Bewusstsein stellt lauter in einander greifende Momente des Thuns und Leidens, der Wirkung und Gegenwirkung dar* » 206.

§. 25.

Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen ausser ihr und des Wirklichen in ihr — keine Vorstellung, kein Begriff von Ursache, kein Schluss.

Vielmehr entstehen die Vorstellungen, und noch mehr die Begriffe, Urtheile und Schlüsse erst *hintennach*, nach diesem Acte, in der Reflexion und als Producte derselben, « als Schatten der Dinge, die gegenwärtig waren » *). Sie sind als solche von uns durchaus activ oder selbstthätig erzeugt 271, « durch Eintauchen oder Versenken des Geistes (darin besteht seine Spontaneität) in das, was bei dem wirklichen Act der Empfindung den Inhalt unseres Bewusstseins ausmachte. Die Vorstellungen sind also der Zeit nach hinter den Empfindungen, ihrem Wesen nach aber vertreten sie

*) In dem Acte der Empfindung ist wahrhaft wirkliches Object und wahrhaft wirkliches Subject gegenwärtig, und die sinnliche Empfindung setzt beide voraus, und ist hinwiederum Zeuge von beiden. Jenes ist vornämlich in der Stelle II. 175, dieses in der Stelle II. 206 ausgesprochen. Die Vorstellung ist, streng genommen, bloss Zeuge eines Subjects, obwohl ein reelles Object überhaupt vorausgesetzt werden muss, um ihre Möglichkeit zu begreifen. S. 175 unten. Im Waldemar werden die Wissenschaften, sofern sie aus Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen und Schlüssen zusammengesetzt sind, die « *Gespenster* des ehemals Wirklichen und Lebendigen » genannt. 5. Band. S. 207.

ganz die Stelle der letztern, mit dem einzigen Unterschiede, dass sie ein reales Wirkliches überhaupt nur voraussetzen, während die Empfindungen eine bestimmte Realität enthalten und darstellen. Es lässt sich daher auch aus den Vorstellungen, und wie sie in uns entstehen, durchaus nicht angeben, ob sie sich auf ein Reales in oder ausser uns beziehen, obwohl keine Vorstellung ohne etwas Wirkliches entsteht oder entstanden ist*). Das ist indess wohl möglich und muss geschehen, um eine wahre Vorstellung von einer falschen zu unterscheiden, dass wir eine gegebene Vorstellung auf die Empfindung, aus der sie entstanden ist, d. h. auf das Reale, das sie voraus setzt, zurückführen S. 176, 227, 228. Denn diese nachgemachten Wesen, wie sie in und mit den Vorstellungen gegeben sind, können von den wirklichen Wesen nur durch Vergleichung mit dem Wirklichen selbst unterschieden werden. Man findet nämlich, dass in der Wahrnehmung des Wirklichen durch die Empfindung *etwas* ist, was in den blossen Vorstellungen nicht enthalten ist, und dieses Unterscheidende ist eben das *Wirkliche*. Aber es gibt auch *falsche* Vorstellungen, d. h. solche, die aus einer bloss erträumten Wahrnehmung des Wirklichen entstehen, die also auf nichts Wirkliches zurückführen lassen. Dergleichen stellen sich häufig im Schlafe ein,

---

*) Jacobi meinte dem Verdachte eines Philosophen aus der Locke'schen Schule dadurch begegnen zu müssen, dass er auf die *Uebereinstimmung* seiner Grundansichten mit denen des entschiedenen Antisensualisten Leibnitz aufmerksam machte. II. 221 Anmerk. Allein das zuletzt Angeführte ist dazu hinreichend und am besten geeignet. Denn bekanntlich hat sich ja Locke alle Mühe gegeben zu zeigen, aus welchen Eigenschaften der Vorstellungen auf etwas, denselben zu Grunde liegendes (bestimmtes) Reale geschlossen werden könne, was der Jacobischen Ansicht geradezu entgegenläuft. —

wo wir dann sagen, dass wir geträumt haben II. 227, 228. Indess lässt sich auch wachend träumen 234, wo man etwas Wirkliches wahrzunehmen bloss meint. «Dann werden unsere der Natur abgeborgten Begriffe, minder oder mehr nach subjectiven Bestimmungen der Aufmerksamkeit gebildet, fortgeleitet, verknüpft und geordnet. Hernach geht aus der erhöhten Fertigkeit zu abstrahiren und willkürliche Zeichen an die Stelle der Dinge und ihrer Verhältnisse zu setzen, eine solche blendende Klarheit hervor, dass die *Dinge selbst* davon verdunkelt — am Ende gar nicht mehr gesehen werden. Nichts kann einem Traume ähnlicher sein, als der Zustand, in welchem sich der Mensch alsdann befindet.» S. 235. Die Möglichkeit solcher vermeintlicher Wahrnehmungen (wie sie im Gebiete des menschlichen Wissens häufig vorkommen und dann irrige Meinungen heissen), gründet sich auf das Vermögen des menschlichen Geistes, eine Wirklichkeit sich im Bilde zu erschaffen. Die Möglichkeit des letztern aber beruht darauf, dass wir wahrhaft Wirkliches überhaupt *schon* wahrgenommen *haben.* Und so sind selbst diese Visionen des Wirklichen und die daraus entspringenden falschen Vorstellungen wieder Zeuge für das Dasein eines wahrhaft Wirklichen ausser uns II. 232, 233. Darum ist selbst die irrigste Vorstellung nie ohne *etwas* Wahres II. 218, 219.

§. 26.

Es entsteht nunmehr die Frage, auf welchen Grad von Gewissheit unsere Behauptung Anspruch machen könne, dass in und mit der sinnlichen Empfindung ein Reales ausser uns und von uns unabhängig gegeben sei? Oben schon (§. 20) wurde angedeutet, dass diese Behauptung nicht durch Vernunftgründe erwiesen, ja, nicht einmal die ihr entgegenstehenden Zweifel aus Vernunftgründen gehoben werden können. «Wenn nun

jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist. IV. a. 210, und wir auf der genannten Behauptung festhalten, so bauen wir auf *Glauben* II. 141 — 164.

§. 27.

Wenn man nach dem Mittel fragt, wodurch uns der Glaube oder die Gewissheit von dem Dasein der Dinge ausser uns zu Theil wird, so lässt sich diess am besten mit dem Worte *Offenbarung* bezeichnen. Diese Offenbarung ist aber eine *wahrhaft wunderbare*, weil nach unsrer Ueberzeugung das menschliche Bewusstsein schlechterdings nichts anderes, als blosse Bestimmungen unseres Selbst zum Inhalt haben kann, und der Realist dessungeachtet das von ihm wahrgenommene Wesen für keine Empfindung hält *).

---

*) Diess ist die hieher gehörige, schon öfter berührte und benutzte classische Stelle:

Wenn man die Gründe für den Satz: dass unser Bewusstsein schlechterdings nichts anderes, als blosse Bestimmungen unseres eigenen Selbstes zum Inhalt haben könne, gehörig ausführt, so steht der Idealismus, als mit der *speculativen* Vernunft (dem Wissenschaft durch Demonstration suchenden Verstande) allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da. Bleibt nun der Realist demohnerachtet ein Realist, und behält den Glauben, dass z. B. dieses hier, was wir einen Tisch nennen, keine blosse Empfindung, kein nur in uns selbst befindliches Wesen, sondern ein von unserer Vorstellung unabhängiges Wesen ausser uns sei, (und *so* sei, wie wir es uns normal vorstellen) das von uns nur *wahrgenommen* wird: so darf ich ihn kühn nach einem schicklicheren Beiworte für die Offenbarung fragen, deren er sich rühmt, indem er behauptet, dass seinem Bewusstsein sich etwas ausser ihm darstelle. Wir haben ja für das Dasein an sich, eines solchen Dinges ausser uns, gar keinen Beweis, als das Dasein dieses Dinges selbst, und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, dass wir ein solches Dasein

Ferner ist diese Offenbarung eine *unmittelbare*, insoferne wir das eigentliche Mittel davon nicht *kennen*; sie ist aber als eine mittelbare anzusehen, insoferne angenommen werden muss, dass sie durch ein natürliches Mittel geschehe II. 165 — 169.

Was uns demnach die Sinne in und durch die sinnliche Empfindung geben, nämlich das Dasein äusserer Dinge, ist unbezweifelt gewiss, eine ursprüngliche Ueberzeugung (Glaube) und auf diese, »als auf eine Grunderfahrung, ist aller Verstandesgebrauch zur Erkenntniss der Aussen- (und Innen-) Welt gegründet« S. 165, 22? 284 u. s. w.

Der transcendentale Idealismus der Vernunftkritik, nach welchem der sinnlichen Empfindung ein etwas als Ding an sich zu Grunde liegen *mag*, das jedoch weder in ihr noch durch sie erkannt wird, erscheint aus dem Jacobischen Standpunct als das Resultat einer schrankenlosen Wissbegierde, die nur auf Kosten der Wahrheit gestillt werden kann. Dieser Idealismus hat auch wirklich das Beispiel gegeben, wie man, nur auf *Wahrheit ausgehend*, durch einen grossen *Irrthum* sich befriedigen lässt, und für die Mühen eines vieljährigen Nachdenkens durch ein Hirngespinnst sich schadlos halten kann.

---

gewahr werden können. Nun behaupten wir aber, wie gesagt, demohnerachtet, dass wir es gewahr werden; behaupten mit der vollkommensten Ueberzeugung, dass Dinge wirklich ausser uns vorhanden sind: dass unsere Vorstellungen und Begriffe sich nach diesen Dingen, die wir vor uns haben, und nicht umgekehrt, (Kant) dass die Dinge, die wir vor uns zu haben nur *wähnen*, sich nach unsern Vorstellungen und Begriffen bilden. — Ich frage: worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anderes, als eine *wahrhaft wunderbare* nennen können. 2. Bd. S. 167.

Verhältniss der Receptivität zur Spontaneität, oder des Wahrnehmungsvermögens zum Verstande. Fernere Polemik gegen Kant.

§. 28.

a) «Unsere ganze Erkenntniss besteht ausser den Empfindungen und Vorstellungen nur aus Begriffen, Urtheilen und Schlüssen» II. 283, IV. *b.* 132.

Das Vermögen der Empfindungen oder das Wahrnehmungsvermögen überhaupt, das sinnliche und übersinnliche, ist der *Sinn*?*) Das Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse, oder das Reflexionsvermögen überhaupt, ist der Verstand oder die Vernunft II. 221.

Die Begriffe nun, die Urtheile und Schlüsse, überhaupt das ganze Gewebe unseres Denkens, muss auf die Empfindung und ihren Fortgang (die Vorstellung) oder die Progression des Bewusstseins zurückgeführt werden II. 283, 284. Denn eine *reale* Erkenntniss verschaffen wir uns schlechterdings nicht *durch* den Verstand oder *durch* die Vernunft, sondern nur *mit* ihnen, weil sie (Vernunft oder Verstand d. i. das Reflexionsvermögen) durchaus nichts zu offenbaren im Stande sind. Denn, abgetrennt von dem Sinn oder Wahrnehmungsvermögen ist Vernunft oder Verstand nicht nur durchaus inhaltsleer, sondern auch völlig geschäftslos**) a. a. O. vgl. 269 und 270. Aber *in der Wirklichkeit* ist auch keine solche Trennung des Verstandes und der Vernunft von

---

*) Vgl. II. S. 221 Anmerk. So nannte Jacobi später nur das sinnliche Wahrnehmungsvermögen; das übersinnliche heisst *Vernunft*. Wir behalten aber vor der Hand jenen Sprachgebrauch bei, bis wir in der Gesichte selber auf den unzweideutigeren und bestimmteren späterhin kommen.

**) Gegen Kant, der zwar zugibt, dass der Verstand ohne Receptivität inhaltsleer aber nicht geschäftslos sei, so auch das Folgende. —

dem Wahrnehmungsvermögen anzutreffen, wie wir sie zum Behuf der Wissenschaft vornehmen; vielmehr finden wir, dass sich beide dergestalt in der innigsten Vereinigung befinden, dass Verstand und Vernunft in der Wirklichkeit nichts anderes, als das vollkommnere Wahrnehmungsvermögen selbst sind *) a. a. O. und S. 268. Die Virtuosität des Verstandes oder der Vernunft hängt von der Vollkommenheit des Sinnes ab und umgekehrt. Daher, wie die Receptivität, so die Spontaneität, wie der Sinn, so der Verstand II. 285, 263, 270, 224 — 226. Der einzige Unterschied, den man zwischen beiden machen kann, besteht in dem Recht der Erstgeburt oder der Priorität des Sinnes 269.

Wie ist aber unter dieser Voraussetzung, d. h. bei dem angegebenen Verhältniss zwischen Sinn und Verstand, die Entwickelung des Verstandes oder der Vernunft aus der Wahrnehmung zu denken? Man lese die Stelle S. 268: « Sobald ein Mannigfaltiges von Vorstellungen, in *Einem* Bewusstsein *vereinigt*, einmal gesezt ist, so ist damit zugleich gesezt, dass auch diese Vorstellungen, theils als einander ähnlich, theils als

---

*) Diese innige Verbindung des Wahrnehmungsvermögens mit dem Verstande, welche eigentlich eine Vermischung beider Vermögen ist, wurde späterhin von Jacobi nicht mehr behauptet, da er den Verstand als eigenes, zwischen dem niedern (Sinnlichkeit) und dem höhern (Vernunft) Wahrnehmungsvermögen gleichmässig in der Mitte stehendes Vermögen betrachtet II. 59. Man begreift aber die genannte allzustrenge Vereinigung leicht, wenn man auf ihren Ursprung von aussen her zurücksieht. Nach demselben ist sie die eigentliche Reaction auf die Kantische *scharfe* Trennung zwischen Verstand und Sinnlichkeit, Apriorismus und Empirismus, weswegen auch alles hier Gesagte gegen Kant gesprochen ist. Der tiefere und innere Grund der Jacobischen Ansicht liegt aber in seiner philosophischen Idiosynkrasie, d. h. in der blind realistischen Richtung seiner Erkenntnisskraft.

von einander verschieden, das Bewusstsein afficiren müssen. Das Bewusstsein wäre ja sonst ein todter Spiegel und kein Bewusstsein; kein in sich concentrirendes Leben. Wir haben also ausser der ursprünglichen Handlung der Wahrnehmung, keine besondere Handlungen des Unterscheidens und Vergleichens nöthig, bei denen sich auch gar nichts denken lässt. So erkläre ich mir auch das Nachsinnen, das Ueberlegen und ihre Wirkungen, aus der immer fortgesetzten Bewegung (wenn ich mich so ausdrücken darf) des activen Princips in uns, gegen (nicht *wider*) das passive, nach Massgabe der empfangenen Eindrücke und ihrer Verhältnisse. Bei jeder Wiederholung ihres Consenses, in Absicht eines nämlichen Gegenstandes, muss die Vorstellung neue Bestimmungen erhalten, und bald mehr subjectiv, bald mehr objectiv vergrössert werden. Die Entdeckung wichtiger Wahrheiten und die Entstehung lächerlicher Irrthümer,» wird auf diese Weise gleich begreiflich. Kürzer und aus der bereits §. 24 angegebenen Theorie der sinnlichen Empfindung einleuchtend, ist die Antwort: «Jede Wahrnehmung drückt zugleich etwas äusserliches und etwas innerliches und *beides im Verhältniss zu einander aus.* Jede Wahrnehmung ist folglich an sich schon ein Begriff *)» 263, 272.

---

*) Gleichfalls gegen Kant, nach welchem die Wahrnehmung ein *blosses* Aufnehmen von etwas Materialem (ohne das Formale) ist. Richtig hat dagegen auch Schulze: psychische Anthropologie 3. Aufl. S. 191 und 192 bemerkt: Dass wir das in der Wahrnehmung eines äussern Gegenstandes enthaltene Mannigfaltige, als zu einem besondern Ganzen verbunden, erkennen, ist nicht aus einer zur Wahrnehmung hinzugekommenen Thätigkeit des Verstandes abzuleiten, wie *Kant* that, um den Kategorien Beziehung auf das Entstehen sinnlicher Erkenntnisse von Objecten zu verschaffen. In einem gesehenen Menschen, Hause, Baume u. s. w. bilden die Theile derselben ein Ganzes von be-

b) Aus all diesem soll jedoch nicht gefolgert werden, dass alle Erkenntniss als gleichartig in einander fliesse, indem ja das Wahrnehmungsvermögen selbst verschieden ist S. 221 Anmerk.; noch darf geschlossen werden, dass alle Erkenntniss von *Aussen* in den Menschen hereinkomme II. S. 271. Denn man kann nicht sagen, dass uns die Erkenntnisse überhaupt durch die Sinne *gegeben* seien, da sie allein durch das thätige Vermögen der Seele bewirkt werden können. Wie diese Einheit und Verschiedenheit zugleich und nur Eines sind, das ist eben geheimnissvoll *).

---

sonderer Gestalt und Grösse; denn sonst würden sie ja nicht schon vermittelst der Empfindung derselben von andern Dingen unterschieden werden. Und ein Verbundensein des Mannigfaltigen in einer Wahrnehmung müssen wir sogar bei denjenigen Thieren annehmen, die in der sinnlichen Erkenntniss dem Menschen nahe stehen. Oder soll etwa ein Thier das andere, wovon es sich nährt (z. B. der Hamster, der den gafangenen Vögeln vorher die Flügel zerbricht, damit sie ihm nicht entwischen können, ehe er sie zu verzehren anfängt) oder der Hund seinen Herrn nicht als ein Ganzes erkennen?

*) Wenn aber die Vernunft ein lebendiges Princip voraussetzt, das eine Welt in einem untheilbaren Puncte zusammenfassen, und aus diesem Puncte zurückwirken kann auf das Unendliche, so sehe ich nicht, wie man auch nur *gewissermassen* wollte sagen können, die Vernunft komme dem Menschen von aussen. Das Geschäft der Sinne ist Eindrücke anzunehmen und zu überbringen. — Wem zu überbringen? — Wo geschieht die Anhäufung der Eindrücke? Und was wäre mit einer solchen blossen Anhäufung gethan? — Vielheit, Verhältniss, sind lebendige Begriffe, die ein lebendiges Wesen, welches in seine Einheit das Mannigfaltige thätig aufnehmen kann, voraussetzen. Die dunkelste Empfindung aber drückt schon ein Verhältniss aus. Und so muss man nicht allein von den Erkenntnissen die a priori heissen, sondern überhaupt von aller Erkenntniss sagen, dass sie nicht durch die Sinne gegeben, sondern allein durch das lebendige und thätige Vermögen der Seele bewirkt werden

c) So *beruhet* denn (wir sagen nicht: so ist denn *gegeben — — durch*) alle unsere Erkenntniss auf dem Positivem, das sich uns in der Wahrnehmung unmittelbar darstellt; und in dem Augenblick, da wir es verlassen, gerathen wir in Träume und leere Einbildungen S. 267 vgl. mit 280. »Positiv und unmittelbar genommen von dem Wirklichen, das sich uns darstellt, sind selbst diejenigen Begriffe und Sätze, die wir a priori nennen. Positiv und unmittelbar von dem Wirklichen genommen, das sich uns darstellt, sind auffallender noch, unsere *comparativ* allgemeinen Begriffe und Sätze. Jene beruhen auf einer verworrenen Vorstellung von *Allem* und ihr Gegenstand ist uns immer und in jedem, auch dem kleinsten Theil der Schöpfung, gegenwärtig; diese auf einer verworrenen Vorstellung nur von Einigem, und ihre Gegenstände sind uns nicht immer und auch nur in diesem und jenem Besondern gegenwärtig. *Also können so wenig die absolut allgemeinen Begriffe, als die nur comparativ allgemeinen uns über das, was wir in uns und ausser uns wirklich empfinden oder empfunden haben, hinausführen.* Die vollkommnere Wahrnehmung, und der höhere Grad des Bewusstseins, der damit

---

könne. Sinnlichkeit, wenn darunter etwas anders als — ein Mittel zugleich der Trennung und Vereinigung — wobei das zu scheidende und zu verbindende Substanzielle schon vorausgesetzt wird, verstanden werden soll, ist nur ein leeres Wort. Als ein solches Mittel aber ist sie das Werkzeug der allmächtigen Liebe oder (sie dulden einen kühnen Ausdruck) der geheime Handgriff des Schöpfers. Allein durch dieses Mittel konnte die Wohlthat des Lebens; die Wohlthat des sich unterscheidenden und dadurch sich selbst geniessenden Daseins einer unendlichen Schaar von Wesen verliehen, und eine Welt aus dem Nichts hervorgerufen werden. — Ein Schauer ergreift mich, so oft ich dieses denke; mir ist jedesmal, als empfinge ich in dem Augenblicke unmittelbar aus der Hand des Schöpfers meine Seele. II. 271 ff.

verknüpft ist, darin besteht das Wesentliche desjenigen Vorzugs unserer Natur, den wir Vernunft heissen. Alle ihre Verrichtungen entwickeln sich daraus von selbst.

Wenn wir von der Seite der Spontaneität allein — ohne zu erwägen, dass diese sich nur reagirend äussert — die Vernunft betrachten: so sehen wir der Vernunft nicht auf den Grund, und wissen nie recht, was wir an ihr haben. Charakterisiren wir sie als das Vermögen, Verhältnisse *einzusehen*, so ist die Fähigkeit, vollkommnere Eindrücke von den Gegenständen zu empfangen, schon vorausgesetzt. Von dieser weggesehen, kann das leere Vermögen, Verhältnisse aufzufassen, unsere Erkenntniss nicht einmal mit der Entdeckung eines noch nicht wahrgenommenen idem oder non idem bereichern.

Scharf und viel fassender, anhaltend strebender, tief eindringender Sinn — das Wort *Sinn* in dem ganzen Umfange seiner Bedeutung (als Wahrnehmungsvermögen überhaupt) genommen — das ist die edle Gabe, die uns zu vernünftigen Geschöpfen macht, und deren Maass den Verzug eines Geistes vor dem andern bestimmt. Die reinste und reichste Empfindung hat die reinste und reichste Vernunft zur Folge. Jeden sich selbst beobachtenden Forscher muss die eigne Erfahrung gelehrt haben, dass er bei seinem Forschen keine Kraft des Unterscheidens, des Vergleichens, des Urtheilens und Schliessens, sondern einzig und allein die Kraft seines Sinnes anstrengt, um seine Vorstellungen so deutlich zu machen als sie werden können. Mit aller Gewalt hält er die Anschauung fest, sinnt und sinnt, und zieht sie sinnend immer dichter an das Auge seines Geistes. Und wie ein lichter Punct hervorspringt, ruht die Seele einen Augenblick, um ihn leidend aufzunehmen. Leidend empfängt sie jedes Urtheil, das in ihr entsteht. In *willkürlicher* Anschauung, *Betrachtung*, allein ist sie thätig II. 268 — 271.

Auf dieses gestützt, dürfen wir wohl behaupten, dass eine objective Vernunft *) (oder Verstand) ausser uns, die subjective in uns im Zaume halte, damit diese nicht ganz umwerfe, und dass wo wir jene verlassen, mit dieser allein in Träumereien und Einbildungen gerathen. S. 277 vgl. mit Brief an Fichte S. 33, 34.

Lehre von den apriorischen Erkenntnissen **). *Weitere Differenz zwischen Jacobi und Kant.*

§. 29.

Nach dem Bisherigen könnte es leicht den Anschein gewinnen, als leugnete Jacobi alle apriorischen Er-

---

*) Unter dieser hat man sich nicht Gott, sondern die durch das ganze Universum hindurch gehende objective Gesetzmässigkeit zu denken, ohne welche, nach den Ansichten des Realismus, nimmermehr Wahrheit und Sicherheit in unsere Erkenntniss kommen könnte. Anders der Idealist, der zwar jene Gesetzmässigkeit als solche nicht leugnet, hingegen ihren objectiven Ursprung bestreitet und einen subjectiven vorgibt. Man sieht leicht ein, dass von der Ansicht des Realismus eine gewisse harmonia praestabilita unzertrennlich ist.

**) Es ist zu merken, dass diese Lehre in die spätern und zum Theil auch frühern Ansichten Jacobis nicht recht passt. Nach ihnen haben wir von Realität z. B. keinen Begriff, sondern nur eine Empfindung oder Anschauung oder Gefühl. Es beruht dieser Zwiespalt übrigens grösstentheils auf der *schwankenden Bestimmung* des Unterschiedes zwischen Wahrnehmungsvermögen und Verstand, und zwischen Wahrnehmung (durch Empfindung, Anschauung oder Gefühl) und Begriff. Nach dem Bisherigen ist zwischen jenen gar kein Unterschied, oder nur ein gradueller; in Ansehung dieser aber, der Wahrnehmung und des Begriffs, wurde eben behauptet, dass jede Wahrnehmung, also jede Empfindung, Anschauung oder Gefühl schon ein *Begriff* sei. Nach der spätern Jacobischen Lehre ist jedoch ein grosser Unterschied, ja, eine ungeheuere Kluft zwischen Begriff und Wahrnehmung, zwischen Verstand und Wahrnehm-

kenntnisse, ob er gleich ihrer ausdrücklich Erwähnung thut. Diess ist indess keineswegs der Fall. Es wird sich sogar herausstellen, dass die Annahme solcher Erkenntnisse in innigem Zusammenhang mit dem so eben Vorgetragenen steht.

Als apriorisch nimmt Jacobi an die Begriffe von Realität, von Substanz oder Individualität, von körperlicher Ausdehnung (Raum), von Succession (Zeit vgl. S. 213), von Ursache und Wirkung oder Causalität S. 214.

Ein apriorischer Begriff ist ein solcher, dessen «Object» als ein schlechterdings allgemeines Prädicat in *allen* einzelnen Dingen so gegeben ist, dass die Verstellung dieses Prädicats allen endlichen, mit Vernunft begabten Wesen, gemein sein, und jeder ihrer Erfahrungen zum Grunde liegen muss» S. 207; oder ein solcher «der in jeder Erfahrung eben vollständig und dergestalt als das Erste gegeben sein muss, dass ohne sein Objectives kein Gegenstand eines Begriffs, und

---

ungsvermögen vorhanden. Und zwar diess schon in der siebenten Beilage zu den Briefen über die Lehre des Spinoza, also in der zweiten Auflage des Spinozabüchleins. Was also hier über die apriorischen Erkenntnisse und Begriffe gelehrt wird, das gilt nur mit Rücksicht auf die eben vorgetragene, später zurückgenommene oeer modificirte (s. §. 4.) Ansicht von dem Verhältniss zwischen Reflexions- (Verstand) und Wahrnehmungsvermögen (Sinn, oder die Sinne und die Vernunft) und ihren Producten. Wie diese Ansicht des Verhältnisses zwischen Reflexion und Wahrnehmung, Spontaneität und Receptivität der Kantischen gegenübersteht und durch das Gesetz des Gegensatzes hervorgerufen wurde, also ist auch die Deduction der apriorischen Begriffe und Grundsätze der Kantischen Deduction der Kategorien entgegengesetzt worden (II. 215. Anmerk.). Erst später, nachdem die Wirkung der Kantischen Ansicht nachgelassen hatte, zog sich Jacobi von seinem Extreme in die Mitte zurück.

ohne seinen Begriff, überhaupt keine Erkenntniss möglich wäre.» S. 214.

Diese Begriffe sind also eigentlich von doppelter Seite allgemein oder nothwendig oder apriorisch *); einmal in objectiver Beziehung, inwiefern das in ihnen Gedachte real und zwar in jedem einzelnen Dinge real sein muss; dann in subjectiver Beziehung, insofern, als jede besondere Erkenntniss die apriorischen so voraussezt, dass, wer überhaupt Erkenntnisse hat, oder ihrer fähig ist, die apriorischen *zuerst* hat d. h. als Anlage auf angeborene Weise in sich trägt.. In letzterer Hinsicht heissen diese Begriffe auch angeboren oder anerschaffen II. 261.

Von den speciellen und comparativ allgemeinen Begriffen unterscheiden sie sich erstens dadurch, dass ihre Objecte in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weise gegeben sind; zweitens dadurch, dass die Objecte dieser Begriffe nie bloss in der Vorstellung, sondern auch immer *unmittelbar* und *wirklich* gegenwärtig sind II. 268.

Beim ersten Anblick steht diese Lehre von den apriorischen Begriffen in dem Jacobischen Systeme ganz isolirt da. Man begreift nicht leicht ihren Anknüpfungs- noch ihren Ausgangspunct. Und doch ist die Grundansicht dabei ächt Jacobisch. Lässt man nämlich, wie bereits angemerkt worden, die Wahrnehmung mit dem Begriffe in eins zusammenlaufen und gibt den Begriff nur für eine vollkommenere Wahrnehmung aus; so ist zu-

---

*) Jacobi unterscheidet zwischen den Prädicaten: allgemein, nothwendig und apriorisch, gar nicht. S. 227. vgl. m. 214, 215. Kant unterscheidet zwar an dem Begriffe von Erkenntniss die Merkmale Allgemeinheit und Nothwendigkeit, doch bemerkt er auch, dass sie unzertrennlich zu einander gehören. Kritik d. r. V. S. 4.

nächst klar, dass diejenigen Begriffe, welche auf dem Fortgang einer Wahrnehmung beruhen, deren Gegenstand an *allen* Objecten angetroffen wird (wie die unmittelbare Wahrnehmung des Daseins) und die als solche auch in dem Bewusstsein *aller* Subjecte vorkommt, nach der obigen Definition apriorische Begriffe sind. Nun ist es nach der Jacobischen Ansicht ausgemacht, dass alle unmittelbaren Erkenntnisse in jedem erkennenden Subjecte schon als solchem vorkommen, so wie, dass einige derselben auf alle möglichen Objecte gehen. Mithin war zur Annahme apriorischer Begriffe nach der angegebenen Bestimmung nur noch das erforderlich, dass man die Wahrnehmung mit dem Begriffe überhaupt sehr nahe zusammenbrachte, wie es auch geschehen ist. Das Wesentliche dieser Lehre wird man also so ausdrücken können: *Das Materiale der apriorischen Begriffe ist in der unmittelbaren Wahrnehmung gegeben.* Desshalb sagt auch Jacobi: Auch sie, die apriorischen Begriffe, beruhen, wie überhaupt alle Erkenntniss, auf dem Positiven, d. h. auf Glauben und Offenbarung. Denn sie sind alle aus dem Wesen und der Gemeinschaft von Einzelwesen (Individuen), die sich uns durch Offenbarung darstellen und deren wir uns durch Glauben versichern, hergenommen II. 215, 213. Die Nachweisung oder *Deduction* der apriorischen Begriffe als solcher ist aber der Jacobischen Lehre völlig fremd und aus dem Leibnitzianismus entlehnt, wesshalb sie hier übergangen werden muss. Schon an dem zuletzt angeführten Satze, der seiner Materie nach ächt Jacobisch ist, kann doch der Leibnitzische Flor, mit dem er umgeben worden, kaum verkannt werden. Er lautet eigentlich so: Die apriorischen Begriffe beruhen auf der Gewissheit der Annahme erstens unseres eigenen, selbstständigen und bewussten Daseins, zweitens anderer, ausser uns befind-

licher und von uns unabhängiger, wahrhaft für sich seiender, also gleichfalls selbstständiger Dinge (Substanzen); drittens der unbegreiflichen, aber wahrhaften Wechselwirkung beider. Die Annahme jeder dieser drei Sätze beruht auf Glauben. Warum Jacobi dafür die obige Leibnitzische Fassung gebrauchte, darüber ist der vollständigste Aufschluss II. 259, 260 nachzusehen. So wird insbesondere auch von dem Causalitätsbegriffe gelehrt, er beruhe auf einem Facto, dessen Gültigkeit wegen mangelhafter Einsicht in das eigentliche verknüpfende Band zwischen Ursache und Wirkung nicht bewiesen (folglich auch nicht deducirt), aber auch wegen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, womit es sich geltend macht, nicht geleugnet werden könne, mithin geglaubt werden müsse II. 207 vgl. mit 204, 205. Mehr als dieses hätte eigentlich von keinem der apriorischen Begriffe behauptet werden sollen. Denn alles andere enthält eine mit den Grundansichten Jacobis durchaus unvereinbarliche Beigabe.

§. 30.

Fortsetzung.

Die apriorischen Begriffe sind in gewisser Beziehung von der Erfahrung abhängig, in anderer wieder nicht, und zwar jenes insofern, als alle Erkenntniss, mithin auch die apriorische, auf dem Positiven, durch Erfahrung Gegebenen dergestalt beruht, dass ohne es gar keine Erkenntniss möglich ist; dieses aber insoferne, als sie von dem genommen sind, was aller Erfahrung gemein ist und als Erstes jeder besondern Erfahrung zu Grund liegt. Insofern also sind die apriorischen Begriffe von der Erfahrung unabhängig, als sie nicht durch diese oder jene, überhaupt nicht durch eine bestimmte und besondere Erfahrung erst gewonnen werden, sondern in aller und jeder Erfahrung sich gleichsam nur

wiederfinden — nach einem geheimen Handgriffe des Schöpfers II. 215, 304, 305. Dem widerspricht nicht, was am Ende des vorigen Paragraphen über den apriorischen Begriff der Causalität insbesondere gesagt wurde. Denn wie er einerseits auf einer besondern Erfahrung beruht, so stützt er sich doch auch auf das allgemeine Materiale aller Wahrnehmung oder unmittelbaren Erfahrung Was also Kant forderte, (Kr. d. r. V. S. 2 und 3 ff.) dass die apriorischen Erkenntnisse «nicht bloss von dieser oder jener, sondern schlechterdings von aller Erfahrung — *in jeder Rücksicht* — unabhängig statt finden» müssen, damit ihnen Allgemeinheit und Nothwendigkeit zukommen könne, das ist nicht durchaus nothwendig; denn der Character der Allgemeinheit und Nothwendigkeit wird auch auf die obige Weise den apriorischen Erkenntnissen vindicirt, und zwar in einem weit höheren Sinne, in einem Sinne, den der Kantische transcendentale Idealismus nie erreichen kann, ohne sich selbst aufzugeben. Denn nach ihm sind unsere allgemeinen Vorstellungen, Begriffe und Grundsätze nur die wesentliche Form unseres Denkens, in welche jede besondere Vorstellung, jedes besondere Urtheil zu Folge der Beschaffenheit unserer Natur sich fügen muss, um in einem allgemeinen oder transcendentalen Bewusstsein aufgenommen und verknüpft werden zu können, und dergestalt *relative Wahrheit* oder *relative objective Gültigkeit* zu erhalten II. 306, 307. Nach Jacobi beziehen sich aber die apriorischen Begriffe dergestalt allgemein und nothwendig auf alles Seiende, dass ohne sie weder irgend etwas sein noch auch erkannt werden kann; sie gehen also nicht bloss auf objective Realität, sondern sind selbst auch reell objectiv. Nach Kant dagegen beziehen sich diese Begriffe nicht allein auf reine Subjectivität, sondern sind auch selbst nichts anderes, als durch und durch subjective Formen und

im eigentlichen Sinne *Vorurtheile* des Verstandes II. 300, 215—217.

Zwar beruhen nach Jacobi die apriorischen Erkenntnisse auf Glauben, einer Art des Fürwahrhaltens, dazu die Kantische Kritik nicht allein zu hochmüthig *ist*, sondern auch um ihrer Selbsterhaltung willen sein muss; allein das, worauf die Philosophie vor allem ausgeht, ist nicht die Erreichung einer gewissen hochfahrenden Erkenntnissart (Demonstration), sind vielmehr gewisse Gegenstände und ihre objective Realität, gleichviel durch welche Erkenntnissart sie sich percipiren lassen. *David Hume* hat die Realität des Causalitätsbegriffs z. B. geradehin geleugnet, weil sich über das innere Wesen der vorgeblich nothwendigen Verbindung zwischen Ursache und Wirkung keine Impression auffinden lässt, woraus er, als einfacher Begriff, unmittelbar erzeugt worden wäre. Vgl. den Versuch über die menschliche Natur nach der Uebersetzung von Jacob. S. 155, 165, 191. *Kant* nun glaubte dadurch dem Hume'schen Skepticismus ein Ende gemacht zu haben, dass er den Begriff der Causalität und andere unter die gleiche Kategorie fallende Begriffe für *nothwendige*, aber bloss subjective Formen der menschlichen Spontaneität ausgab. Gesezt, dadurch wäre das Räthselhafte und Dunkle aufgehellet, das dem Begriffe der Causalität, sofern man ihn auf Glauben gründet und die Unmöglichkeit, in sein innerstes Wesen erkennend einzudringen zugesteht, anhängt; so müsste man doch immer sagen: «der Ruhm, auf diese Weise aller Zweifelei eine Ende gemacht zu haben, ist wie der Ruhm des Todes in Beziehung auf das mit dem Leben verknüpfte Ungemach.» Denn wenn auch der Kantische transcendentale Idealismus besser als der Hume'sche Skepticismus sein sollte, so ist doch keineswegs durch ihn die aller Philosophie ursprünglich beiwohnende Absicht

erreicht, sondern geradezu verfehlt oder umgangen worden.

Die übersinnlichen oder Vernunftgegenstände κατ' ἐξοχήν.

§. 31.

Das Interesse, das die Philosophie für den Einzelnen hat, ist unbestimmbar. Der eine sucht sie, bloss um seinem Wissenstriebe Genüge zu leisten; ein anderer möchte vorgefasste Meinungen durch sie bestättigt sehen. Diess sind rein subjective Interessen und haben mit dem der Gattung nichts zu schaffen. Als solche sind sie unendlich vielfach und desshalb unbestimmbar. Aber das Interesse, welches das menschliche Geschlecht und das Individuum, sofern es sich diesem anschliesst, an der Philosophie nimmt, ist bestimmbar und schlechthin bestimmt. Es bezieht sich auf die *Freiheit des menschlichen Geistes*, auf seine *persönliche Fortdauer über dem Grabe* und auf das *Dasein eines persönlichen Gottes* — vorzugsweise.

Sehen wir auf die bisherige Entwickelung der Jacobischen Erkenntniss-Theorie, so entstehen in Ansehung dieser Gegenstände leicht Besorgnisse. Die ganze Summe unserer Erkenntnisse soll ausser den *Empfindungen* nur noch aus Vorstellungen, Begriffen, Urtheilen und Schlüssen bestehen. Vorstellungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse sollen aber uns nichts offenbaren können, es sei denn schon in der Empfindung gegeben, auf welche sie sich schlechthin zurückbeziehen müssen. Auch die sogenannten apriorischen Erkenntnisse werden nicht ausgenommen, sondern in dasselbe Abhängigkeitsverhältniss zu der Empfindung gestellt. Wenn also die Verstorbenen nicht auferstehen und uns erscheinen, wenn die Freiheit des menschlichen Geistes sich nicht objective darstellt, wenn Gott sich nicht empfinden lässt; so sind für uns die grossen und er-

habenen Gegenstände der Philosophie zu nichte geworden, und es bleibt ausser der Zuflucht zu einer positiven Offenbarung, eine für den Philosophen *zunächst* vergebliche Zuflucht, nichts, schlechterdings nichts übrig. II. 283.

§. 32.

Aber die Gegenstände unserer Sehnsucht sind in der Empfindung wirklich und wahrhaft gegeben. Nämlich:

Bewusstsein und Leben sind eins. II. 263. Durch einen höheren Grad des Bewusstseins, folglich des Lebens, unterscheidet sich das vernünftige Wesen von dem unvernünftigen, ein Grad, welcher in *geradem* Verhältnisse mit dem Vermögen steht, sich intensiv und extensiv von andern Dingen zu unterscheiden. Dieses wächst abermals mit der Fähigkeit, mannigfaltige und vollkommene Eindrücke anzunehmen*) II. 263.

Nennen wir die Fähigkeit, mannigfaltige und vollkommene Eindrücke anzunehmen, *intelligente Freiheit*, das Vermögen, sich intensiv und extensiv von andern Dingen zu unterscheiden, *Persönlichkeit*; so unterscheiden wir uns durch beide specifisch von den unvernünftigen Wesen; denn wir unterscheiden uns durch sie als durch einen höheren Grad des Lebens, II. 264. Das Vermögen, sich intentiv und extensiv von andern Dingen zu unterscheiden, ein höherer Grad des Lebens bildet aber immer

*) Hier ist nicht allein an sinnliche, sondern auch und weit mehr an moralische Eindrücke zu denken. In letzterer Hinsicht gibt es bekanntlich Menschen, auf die eine tugendhafte Handlung gar keinen, oder einen verkehrten Eindruck macht, weil sie ihre Quelle, die moralische Freiheit, de facto oder actu verloren haben. Bei andern Menschen bleibt ein solcher Eindruck nicht aus, aber er ist verschiedener Temperatur nach dem Grade des moralischen Werths, den sich der eine vor dem andern zu erwerben gewusst.

einen *Art* Unterschied des Seins. Ferner unterscheiden sich die vernünftigen Wesen untereinander nach dem zusammengesezten *geraden* Verhältnisse des Grades der intelligenten Freiheit und Persönlichkeit. Was offenbaren nun aber intelligente Freiheit und Persönlichkeit dem Menschen? Und in wiefern sind sie von den Sinnen und dem auf ihnen ruhenden Verstande, sowit von den Erkenntnissen beider verschieden?

Das Denken des Menschen — das höhere, nicht auf die Bedürfnisse des gemeinen Lebens gehende und seinen Zwecken dienende Denken, hängt viel mehr von seinem Handeln ab, als dieses von jenem IV. a. 249. Auch hat dieses Denken sein Leben und sein Licht, seine *durch Empfindung* bewährende und bewahrheitende Kraft, seine Klarheit und Ueberzeugungsfülle nicht in sich selbst, und der Wille (die actuelle Freiheit) entwickelt sich nicht aus ihm. Im Gegentheil entwickelt sich dieses Denken des Menschen durch seinen Willen, der ein Funken ist aus dem ewigen Lichte. Diesen Funken, dieses Licht und diese Kraft fühlen wir in uns als das innerste Leben unseres Daseins; wir ahnen durch sie unsere Bestimmung und lernen im Gebrauch derselben (der Freiheit), was uns die Sinnlichkeit und der Verstand nicht offenbaren können IV. a. 249. «Wie daher unsere Handlungen werden, wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, welche sich darauf beziehen.» Ebds. S. 252, 240; vgl. nothw. die 8. Beilage IV. b. S. 165. Also «durch ein göttliches Leben wird der Mensch Gottes inne, ebds. S. 212, 213 und das Gleichniss S. 228, 229; aus dem Genuss der Tugend entspringt die Idee eines Tugendhaften, aus dem Genuss der Freiheit die Idee eines Freien; aus dem Genuss des Lebens die Idee eines Lebendigen.» Ebds. S. 241 *).

*) Mit den angeführten Stellen aus dem 4. Bde. kann man

§. 33.

Diese Aussprüche bedürfen keiner weitläufigen Auslegung. Sie wollen uns lehren, dass die objective Realität der Vernunftgegenstände entweder gar nicht, oder aus unmittelbarer Wahrnehmung und Empfindung erkannt werde, und welches die Bedingung des Lezteren sei. Drei Momente sind es, die dabei der Beachtung nicht genug können empfohlen werden:

Erstens die Quelle und die Bedingung dieser Erkenntniss. Bei den sogenannten mittelbaren Erkenntnissen ist die Quelle ihrer Wahrheit immer wieder eine Wahrheit, sei es eine mittelbare, sei es eine unmittelbare. Eine mittelbare Erkenntniss ist also nur insofern und desswegen wahr, weil und inwiefern eine andere Erkenntniss wahr ist, oder als wahr vorausgesezt wird. Will man nun nicht einen regressus in infinitum annehmen, oder mit Cartesius die Deutlichkeit und Klarheit der Erkenntniss bloss als solcher zum Kriterium d. i. zum Realprincip der Wahrheit machen; so kommt man auf sogenannte unmittelbare Wahrheiten als auf die Quelle, die Bedingung und das Fundament der Wahrheit aller anderen Erkenntnisse zurück. Diese unmittelbaren Wahrheiten dürfen aber so wenig als die mittelbaren auf dem Nichts oder Leeren ruhen und von ihm ausgehen, vielmehr müssen auch sie ihre sichere Bedingung haben. Zwischen dieser und der Bedingung der mittelbaren Erkenntnisse ist nun der Unterschied, dass als die leztere immer eine *Erkenntniss*, sei es

---

die ganz ähnlichen, aus Pestalozzi's Lienhard und Gertred entlehnten im 2. Bde. S. 286 — 288 vergleichen. Hieher gehört auch folgende Stelle: Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimi potest, quemadmodum ceterae disciplinae: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine, vitaeque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit. Vgl. IV. a. S. 159.

eine mittelbare, sei es eine unmittelbare, erscheint, als die Bedingung der unmittelbaren Wahrheiten aber keine Erkenntniss oder Wahrheit auftritt, sondern ein Substanzielles, ein Sein, das Wesen des Menschen als Intelligenz und Freiheit zugleich, als Geist und Kraft zugleich gedacht. Das principium cognoscendi der unmittelbaren Erkenntnisse ist also der Mensch selbst, sofern er als Bewusstsein auftritt, nur dieses ist, oder eigentlicher zu reden, sofern er mit allem, was er ist, sich ins Bewusstsein zurückzieht und alle andere Kräften nur im Bewusstsein oder als Bewusstsein thätig sein lässt. Weil aber die Wahrheit eines so erkannten Gegenstandes desswegen noch nicht über alle Zweifel erhaben ist, so muss man noch weiter gehen und entweder den Satz: der Mensch ist der Wahrheit fähig und in dem nothwendigen Denken, (d. h. in dem, was er denkt und empfindet, nicht sofern er ein Einzelwesen, sondern sofern er die Gattung repräsentirt) ihrer theilhaftig, voraussetzen, dergestalt, dass man sagt, der Mensch ist selbst nichts, kann und vermag nichts, wenn diese Voraussetzung nicht wahr ist; oder man muss behaupten: da die unmittelbare Erkenntniss eines Gegenstandes, z. B. Gottes, nicht auf einer andern Erkenntniss, sondern auf etwas Substanziellem, der Erkenntniss als solcher entgegengesetztem beruht, so ist zwar dieses Substanzielle zunächst die Substanz des Menschen, aber doch ganz unmöglich sie allein, sondern eine gewisse geheimnissvolle Verschmolzenheit beider, der erkennenden Substanz und der erkannten Substanz. Diess ist nun freilich ein Satz, der, positiv genommen, ausserhalb der Grenzen aller Erkenntniss liegt, dessen negative Anerkennung jedoch ganz unzertrennlich ist mit dem höheren Realismus, den Jacobi verficht.

Zweitens. Da die Vernunftgegenstände, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit durch dieselbe Erkenntnissart, wie die Sinnengegenstände, erkannt werden; so muss die Evidenz auf beiden Seiten die gleiche sein. Nun aber hat nach aller Erfahrung die sinnliche Evidenz eine weit grössere Stärke, als die übersinnliche Evidenz, und macht sich bei allen Menschen, ohne Ausnahme, geltend, während die leztere bei einigen ganz fehlt, bei andern ungewöhnlich schwach erscheint. Woher dieses? Die sinnliche Evidenz und der darauf sich bewegende Verstand haben zur Grundlage die Nothwendigkeit des Lebens. Diese Grundlage ist bei allen Individuen vorhanden und ausgebildet, weil sie die erste Bedingung des Lebens ausmacht. Die übersinnliche Evidenz ruht aber auf der Freiheit als auf einem erworbenen Gut, auf der Ausbildung der Vernunft, zu der die Nothwendigkeit des Lebens so wenig antreibt, dass sie vielmehr meistens das vornehmste Hemmungsmittel des Vernunftlebens ist. Lägen also in den Verhältnissen des menschlichen Daseins gleich zwingende Gründe zur Veredelung seines besten Theils, wie zur Vervollkommnung seiner Sinnlichkeit vor, so würden beide Evidenzen gleich stark sein. Aber wir brauchen die moralische Freiheit, Tugend und Frömmigkeit nicht, um uns zu ernähren, zu kleiden und die Bequemlichkeiten des Lebens herbeizuschaffen; noch mehr, wir brauchen sie, erfahrungsgemäss, nicht einmal, um auf der Stufenleiter bürgerlicher Ehren, zu deren Erreichung einer der stärksten Triebe im Menschen antreibt, eine erhabene Stelle einzunehmen. So viele Gründe mithin objectiv vorhanden sind, die Vermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes auszubilden, so wenige sind ihrer, die uns mit gleich zwingender Kraft zur Vernunftcultur treiben. Und daraus muss es ohne Zweifel erklärt werden, warum in einigen Individuen das Gottes-

bewusstsein, die Ahnung der Freiheit und Unsterblichkeit, die Gefühle der Pflicht und der Tugend gar nicht, oder doch sehr schwach erscheinen. Aus dem Mangel einer ausgebildeten Denkkraft aber kann das Factum nicht hergeleitet werden, weil *sie*, auch auf ihrer Culmination, über Gott und die göttlichen Dinge nichts zu offenbaren vermag, es sei denn, dass sie einen hohen Grad moralischer Virtuosität zur Grundlage und Voraussetzung habe.

Drittens. Der Unterschied zwischen der sinnlichen und der vernünftigen Erkenntniss ruht ganz allein auf dem Unterschiede zwischen Nothwendigkeit und Freiheit. Die Einsicht in jene kann erzwungen werden, die Einsicht in diese ist schlechthin nur ein Resultat eigenen Wollens, Strebens und Erwerbens. Eine logische oder mathematische Nöthigung zur Anerkennung der Vernunftwahrheiten wäre nur unter der Voraussetzung einer überall gleich vertheilten, oder allen Menschen gleichmässig mittheilbaren moralischen Beschaffenheit möglich. Diess ist nun zwar überall nicht der Fall; aber das höchste Streben der menschlichen Gesellschaft, und sofern die Staaten als die obersten leitenden Principien derselben auftreten, das höchste Streben der Staaten muss darauf gehen, immer mehr Moralität zu verbreiten unter den Menschen, weil sie die fundamentale Bedingung der Glückseligkeit ist, zu der unser Geschlecht berufen worden *).

§. 34.

Schluss.

Die zweite Entwickelungsperiode der Jacobischen Philosophie stellt uns einen vollständigen Aufriss ihrer

*) Wie die Völker sich bessern, so bessern sich auch ihre Götter — hat der geniale Lichtenberg gesagt, ein Satz, den man auch umkehren kann.

wesentlichen Momente dar. Spinoza und Kant vertraten die Hebammendienste. Die Fundamente sind gelegt und die Eintheilung des Jacobischen Lehrgebäudes gemacht. Was von jezt an weiter mit ihr sich begab, enthält nur die nähere Bestimmung, weitere Ausführung und festere Begründung der bereits gewonnenen Ansichten. Die Fichte'sche Wissenschaftslehre und die Schellingische Natur- und Identitäts-Philosophie gaben den Leitfaden dazu her. Die erstere leitete unsern Jacobi auf eine tiefere Erwägung dessen, was an der Philosophie Wissenschaftslehre ist, oder auf die Frage: kann, und unter welchen Bedingungen kann die Philosophie Wissenschaft werden, den Begriff « Wissenschaft » nach seiner hergebrachten Bestimmung genommen? Die zweite gab Veranlassung zu einer noch kräftigeren Behauptung dessen, was für die Philosophie nothwendiges und eigentlich vor aller Philosophie ausgemachtes Resultat sein müsse, also zu einer deutlicheren Herausstellung des Metaphysischen an der Philosophie. In Absicht auf jenen Punct kommt die Jacobische *Unwissenheitslehre*, in Absicht auf diesen der Jacobische *Theismus*, im Gegensatz von Atheismus, Pantheismus und Deismus zum Vorschein. Dass hiebei aber auch noch auf Spinoza, und besonders auf Kant Rücksicht genommen wurde, kann nicht auffallen. Denn die gewonnenen Resultate, aus welchen Jacobi gegen Fichte und Schelling argumentirt, sind von den Systemen jener Männer gar nicht zu trennen.

DRITTE ENTWICKELUNGS-PERIODE.

Bestreitung des Dogmatismus in der Philosophie oder der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie.

§. 35.

Was begreifen wir?

Ein Ding *begreifen*, es *natürlich erklären*, einem Dinge ein *natürliches Dasein verschaffen*, sind der Hauptsache nach identische, d. i. gleichbedeutende Ausdrücke *). Ueberhaupt versteht Jacobi unter «begreifen» ganz dasselbe, was er schon früher einmal *Gewissheit aus der zweiten Hand* IV. a. 210, und später, namentlich in der Einleitung zu seinen sämmtlichen philosophischen Schriften im zweiten Bande, das *zweimal weisen*, das *Wissen aus der zweiten Hand*, das *demonstrative Wissen* nannte, das allein apodiktische, d. i. nöthigende Gewissheit mit sich führt IV. a. 231, II. 12 und eine *Wissenschaft im strengen Verstande*, eine durchaus evidente, wie man sie auch nennt, allein möglich macht.

§. 36.

«Wir begreifen einen Gegenstand, wenn wir uns seine Bedingungen der Reihe nach vorstellen, d. i. ihn aus seinen nächsten Ursachen im vollständigen Zusammenhange herleiten, i. e. construiren können. Was wir auf diese Weise eingesehen oder hergeleitet haben, stellt uns einen *mechanischen Zusammenhang* dar. So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus seiner Entstehung oder seine Physik deutlich vorzustellen wissen; die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urtheilen und Schliessen unterworfen ist,

*) Man vgl. IV. b. 133, ebendas. 135. 147.

seine Physik, seinen Mechanismus wirklich erkannt haben; oder den Satz des zureichenden Grundes, wenn uns das Werden, die Construction eines *Begriffes überhaupt*, seine Physik, sein Mechanismus einleuchtet. *Die Construction eines Begriffes überhaupt* aber ist das a priori aller Constructionen; und die Einsicht in seine Construction gibt uns zugleich auf das gewisseste zu erkennen, dass wir unmöglich begreifen können, was wir zu construiren nicht im Stande sind »*). Das Principium des Begriffs überhaupt ist aber der Satz des Grundes oder der Satz, dass die Theile dem Ganzen gleich seien, die Besonderheiten zusammengenommen dem Allgemeinen, das sie constituiren*) III. 450. Begreifen oder demonstriren heisst demnach nichts anderes, als zeigen, hinweisen, schauen lassen das Besondere im Allgemeinen und *welchen Ort* es im Allgemeinen einnehme, und hinwiederum das Allgemeine, *dass* und *wie* es nichts anderes sei als die Zusammenfassung des Besonderen.

§. 37.

Also nur was einen Mechanismus darstellt, begreifen wir vollständig. Einen Mechanismus aber stellt dar alles, «was nach dem Gesetze der Causalität in der Zeit nothwendig erfolgt; alles mit einem Worte, was nach dem Laufe der Natur allein zum Vorschein kommt, und allein ihren Kräften zugeschrieben wird.» II. 316 Anmerk.,

---

*) S. 62 und 63 der alten Ausgabe des Briefs an Fichte. Hamburg 1799; ferner IV, b. 149 Anmerk. vgl. mit IV. a. 231 und II. S. 316 Anmerk.

**) Eigentlich hätte Jacobi behaupten sollen, der Satz der Identität, ganz allgemein genommen, sei das Princip des Begriffs überhaupt. Denn der Satz des Grundes ist nur eine Modification von ihm und bezieht sich auf die Copula, oder auf die Nothwendigkeit, d. h. Grundmässigkeit der Verbindung zwischen Subject und Prädicat.

vgl. mit IV. b. 93. Mithin können begriffen werden nicht bloss die eigentlich sogenannten *mechanischen*, sondern «auch die chemischen, organischen und psychologischen Wirkungsarten.» Ebds. u. IV. b. 155. Allgemeiner und richtiger hätte man sagen können: Wir begreifen alles, was eine Vermittelung darstellt und insoferne es eine solche darstellt, mithin alles, was ein Antecedens und Consequens nachweislich aufzustellen hat. Daher begreifen wir die Vorstellungen überhaupt und als solche, so wie all dasjenige, was ihnen *objective* correspondirt und inwiefern es ihnen correspondirt.

§. 38.

a) Indess haben wir «*eigentliche*» *) *Begriffe* doch nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens,» *insoferne* diese Gegenstände unsere eigenste Schöpfung, ein reines und freies Product der anschauenden, eigentlich imaginirenden und reflectirenden Thätigkeit des Ich sind IV. b. 149 Anmerk. Also eine rein demonstrative Erkenntniss und Wissenschaft gibt es für uns nur in der Geometrie, Arithmetik, reinen Mechanik und Logik. Allein die Einschränkung, welche Jacobi hier in Bezug auf die Gegenstände des Begreifens im vorhergehenden Paragraphen macht, indem er diese als *bedingt begreiflich* mit Recht darstellt, jene aber als *absolut und schlechthin begreiflich* geltend machen möchte, ist, ob wir gleich *einen* Unterschied zugeben, doch keine specifische, einen Artunterschied

*) D. h. vollständige Begriffe. Denn was wir z. B. in Ansehung der causalen Verbindung, Aufeinanderfolge und Abhängigkeit der Dinge in der Aussenwelt begreifen, das ist zwar *Etwas*, das wir begreifen; aber es ist nicht das ganze Object des Begriffes was wir begreifen, vielmehr ist ein *Anderes* an eben diesem Objecte, wesentlich unzertrennlich von ihm, das wir nicht begreifen.

begründende. Vielmehr gibt es auch an den Gegenständen dieses Paragraphen etwas — und dieses etwas erscheint immer und sogleich, wenn man einen Gebrauch von ihnen machen will, der nicht bloss subjectiv ist, einen Gebrauch, auf den sie selbst hinweisen, und der erst ihre Wahrheit ausmacht — das nicht begriffen werden kann, weil es auf ein Unmittelbares hinausgeht *).

b) Ausserdem aber, und was namentlich die *Substanzen*, die *Kräfte* und *Qualitäten* der Dinge betrifft; so hat der Mensch auch in diesen Dingen eine demonstrative Erkenntniss sich zu erwerben gewusst, obgleich von ihnen, streng genommen, nur Empfindungen, Anschauungen und Gefühle, wie z. B. von unserem eigenen Dasein, aber keine Begriffe möglich sind. Nämlich: «Wenn wir sagen, dass wir eine Qualität oder eine Substanz oder eine Kraft erforscht haben, so sagen wir damit nichts anderes, als wir haben sie auf Figur, Zahl, Lage, Bewegung zurückgeführt; also: wir haben die Qualität objectiv vernichtet.» Diess führt an und für sich zu keiner unrichtigen Erkenntniss, solange wir eingedenk bleiben, dass wir nun nicht mehr die Substanz, die Qualität, die Kraft besitzen, sondern an ihrer Stelle ein Bild, eine Idee, ein Wort, d. i. *Zeichen* für die *Sache* gesezt haben **). Nachdem dieses geschehen, nachdem Zeichen für die Objecte selbst eingeführt worden sind, können wir die unendlich

*) An diesem Orte hat die angeführte Einwendung *nur den Zweck*, auf das Was der in Rede stehenden Gegenstände *nachdrücklich* aufmerksam zu machen.

**) Ganz treffend sagt in dieser Hinsicht der grosse Dichter Deutschlands im Faust:

> Wer will was Lebendiges erkennen und beschreiben,
> Sucht erst den *Geist herauszutreiben*,
> Dann hat er die Theile in seiner Hand;
> Fehlt leider nur das *geistige Band*.

mannigfaltigen Vermittellungen oder ursachlichen Verknüpfungen dieser Objecte, sofern sie nach nothwendigen Gesetzen erfolgen — wie es innerhalb der Sphäre des *bloss Natürlichen* immer geschieht — wohl begreifen, ohne jedoch das *Vermittelnde selber*, den eigentlichen medius terminus, wegen mangelhafter Einsicht in das Wesen der Substanzen und Kräfte, zu begreifen II. 155. IV. a. 223, 231. Anmerk. IV. b. 149—151. Es gilt also auch hier der Satz: Was wir auf solche Weise erschaffen oder construiren — wenigstens in der Vorstellung — verstehen wir vollkommen, *aber nur soweit es unsere Schöpfung ist* *).

§. 39.

Die Antwort auf die oben angesezte, weit aussehende, und von Jacobi nur im Allgemeinen erörterte Frage lässt sich kurz so geben:

Es gibt Wissenschaften (§. 38 a.), in denen wir den Meister spielen können, weil sich nichts bei ihren Gegenständen findet, worüber nicht in aller Rücksicht die befriedigendste Einsicht und die genaueste Begründung möglich wäre. Denn wir können ihre Objecte, nach allen Theilen ihres Wesens in und aus uns erzeugen, construiren und reconstruiren. Sie hören aber auf *reine* Wissenschaften zu sein, wenn sich die Logik in Philosophie, die Mathematik und Mechanik in Physik auflösen, wenn sie über die reine Anschauung und Vorstellung, diese rein menschlichen Creaturen, hinaus, zum Objectiven und zum Wesen der Dinge vordringen wollen. Br. an Fichte. S. 13. Denn sobald sich die Wissenschaften mit dem objectiv Realen befassen, so

*) Man vgl. IV. b. 132, 133, 150—154 und damit den Brief an Fichte oder III. 20, 23, 13; ferner III. 165—168, 351—353.



tritt auch alsbald das unmittelbare, dem Suchen nach Gründen entgegengesezte Wissen ein, entweder ganz und vollständig als z. B. in Ansehung der Frage nach dem *Sein* der Dinge, oder theilweise, als z. B. in der Physik, wo die Wissenschaft nach einer Seite des Objects hin ganz begreiflich ist, nach der andern aber auf Voraussetzungen beruht, die nur allein unmittelbar erkannt werden, und sonach (nach Jacobi) kein Gegenstand einer *Wissenschaft* sein können.

Verhältniss der Fichte'schen Wissenschaftslehre zur Philosophie überhaupt.

§. 40.

Die Philosophie gegen die Angriffe des Skepticismus überhaupt, und insbesondere des Hume'schen ein- für allemal zu sichern, war bekanntlich ein Hauptabsehen des Urhebers der *kritischen* Philosophie. Der Erfolg, und ganz vorzüglich die philosophischen Bestrebungen eines *Salomon Maimon* *) und *Gottl. Ernst Schulze* **) haben aber gezeigt, dass die kritische Philosophie zu schwach und unvollkommen war, die gegebene Verheissung zu erfüllen. *Fichte* hatte schon vorher dieselbe Ansicht von der kritischen Philosophie gefasst und wurde darin durch die eben genannten Skeptiker noch bestärkt. Dabei glaubte er aber die Mittel in seiner Macht zu

---

*) Streifereien im Gebiete der Philosophie. Berlin, 1793; Versuch über die Transcendental-Philosophie. Berlin, 1790.

**) Aenesidemus, oder die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie, nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik 1792. Kritik der theoretischen Philosophie. Hamburg, 1801. 2 Bde. Vgl. 1. Bd. S. 583 ff. 2. Bd. S. 126 ff. Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Dritte Ausgabe. Göttingen, 1824. Vgl. die Vorrede zur zweiten und dritten Ausgabe.

haben, die gar sehr gegründeten Anforderungen der Skeptiker an die kritische Philosophie vollkommen zu befriedigen, die Philosophie zu einer evidenten Wissenschaft und zur Wurzel aller andern Wissenschaften — *durch die Wissenschaftslehre* — zu erheben*) Zunächst hatte die kritische Philosophie den *Dogmatismus* der ihm vorausgegangenen Systeme im Auge, indem sie seine Ansprüche auf Wissenschaft desshalb in Anspruch nahm, weil er, ohne vorausgegangene Untersuchung des Erkenntnissvermögens, seiner Schranken und Grenzen, gleichsam nur auf gerathewohl speculirte, dergestalt, dass, wenn auch durch ihn das glänzendste Lehrgebäude der Philosophie aufgestellt wurde, es doch eines sichern Fundamentes und darum auch der Ueberzeugung von seiner Richtigkeit entbehren musste. Da aber die kritische Philosophie, freilich gegen die recht verstandenen eigenen Principien, ein wissenschaftlich dogmatisches System bezweckte und aufgestellt zu haben behauptete, obgleich die von ihr durch die kritische Methode zum Vorschein gebrachten Data, nach der Behauptung der Skeptiker, dazu nicht hinreichten; so war das kritische System der Philosophie, nach der Ansicht der Skeptiker, selbst ein dogmatisches, und sie traten ihm, als einem nicht hinlänglich gerechtfertigten Dogmatismus gegenüber, wobei es diesem wenig helfen mochte, dass sein Vorzug vor den übrigen dogmatischen Systemen, die jezt den allgemeinen Namen *Dogmaticismus* hinnehmen mussten, von jenen anerkannt wurde. Der Zankapfel, um welchen es sich zwischen der kritischen Philosophie und dem neueren Skepticismus handelte, ging von einem sehr eingeschränkten Gegenstande aus auf eine ganz allgemeine Frage über.

*) Brief an Fichte oder III. 9, 10, 22, 23 und die Vorrede zu der Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Weimar, 1794.

Der Gegenstand war nämlich nicht das ganze Object der Philosophie, sondern nur ein Theil desselben, das *antologische* Problem oder die Frage nach dem Verhältniss der Objectivität (Dinge an sich) zum Bewusstsein (Vorstellungsvermögen). Die hieran sich knüpfende Frage war aber die umfassendste, die es in der Philosophie geben kann, die Frage: Ist Philosophie *als Wissenschaft* möglich und unter welchen Bedingungen? Die unbedingte und nicht weiter begründete Bejahung heisst Dogmaticismus, die bedingte und auf einer Kritik des Erkenntnissvermögens ruhende Bejahung heisst Dogmatismus — nach der Terminologie der Skeptiker. Die Verneinung dieser Frage wird von den Dogmatikern mit dem Namen des Skepticismus belegt, während die so gezeichneten sich Anti-Dogmatiker nennen. Die Skeptiker gehen aber von der Annahme des gesunden Menschenverstandes, dass es wahrhaft objective Dinge ausser uns gebe, und von der Behauptung aus, dass sich diese Annahme nicht wissenschaftlich bewähren lasse, auch von den Dogmaticisten und Dogmatikern nicht wissenschaftlich bewährt worden sei.

Zwischen diese Partheien tritt Fichte, absichtlich, um sie zu vereinigen, vergeblich, sie vereinigt zu haben. «Dass unsre Erkenntniss zwar nicht unmittelbar durch die *Vorstellung*, aber wohl mittelbar durch das Gefühl mit dem *Dinge an sich* zusammenhange; dass die Dinge allerdings bloss *als Erscheinungen vorgestellt*, dass sie aber *als Dinge an sich gefühlt* werden; dass ohne Gefühl gar keine Vorstellung möglich sein würde; dass aber die Dinge an sich nur *subjectiv*, d. i. nur, inwiefern sie auf unser Gefühl wirken, erkannt werden:» in diesen Sätzen soll die Entscheidung liegen. Da aber der lezte Satz einen andern stillschweigend involvirt, den, dass wir die Dinge, wie sie an und für sich, also auch abgesehen von der Art ihrer Einwirkung auf unser

Gefühl, sind und beschaffen sind, *nicht erkennen*; so war offenbar keinerlei Vereinigung der streitenden Partheien erreicht, da die erstere nur einen Zuwachs an Fichte erhalten hatte.

Von jezt an möge Jacobi gegen Fichte operiren, indem wir noch die Bemerkung unsern Lesern empfehlen, dass Jacobi die Rolle der Skeptiker übernommen hat, und nach allem Bisherigen übernehmen musste.

§. 41.

Seit Aristoteles ging das Bestreben aller Philosophen hauptsächlich dahin, die Philosophie zu einem System, zu einer evidenten Wissenschaft zu machen *). Diess ist auch ein Anliegen für Fichte, um so mehr, als sich nicht unbedeutende Stimmen da und dort sogar für die Unmöglichkeit eines solchen Beginnens vernehmen liessen, die, wenn sie noch weiter Eingang fänden, selbst die Nachfrage nach einer wissenschaftlichen Philosophie zu brandmarken drohten. Jede Absicht hat *bestimmte* Mittel und Wege, durch die sie allein erreicht werden kann, und sofern die *allgemeine* Absicht, eine speculative, d. i. durchaus begreifliche Philosophie zu haben, bis jetzt nicht erreicht, durch Fichte aber, wenn auch nicht wirklich ausgeführt, doch mit den nöthigen Mitteln versehen worden, dadurch der Zweck bedingt und mit ihnen schon auch potentià gesezt ist: so muss eben dieser Fichte, als der *Messias der speculativen Vernunft*, der längst erwartete und ersehnte, angesehen und anerkannt werden. So schreibt Jacobi an Fichte: Ich sage es bei jeder Gelegenheit, und bin bereit es öffentlich zu bekennen, dass ich Sie für den wahren Messias der speculativen Vernunft, den echten Sohn der Verheissung einer *durchaus* reinen, *in*

*) 2. Bd. S. 14. Anmerk.

und *durch* sich selbst bestehenden Philosophie halte. Unleugbar ist es *Geist* der speculativen Philosophie, und hat darum von Anbeginn ihr unablässiges Bestreben sein müssen, die dem *natürlichen* *) Menschen *gleiche* Gewissheit dieser zwei Sätze: Ich bin, und es sind Dinge ausser mir, *ungleich* zu machen. Sie musste suchen den einen dieser Sätze dem andern zu unterwerfen; jenen aus diesem oder diesen aus jenem — zulezt *vollständig* — herzuleiten, damit nur Ein Wesen und nur Eine Wahrheit werde unter ihrem Auge, dem *Allsehenden!* Gelang es der Speculation, diese Einheit hervorzubringen, indem sie das Ungleichmachen so lange fortsetzte, bis aus der Zerstörung jener *natürlichen*, eine andere *künstliche* Gleichheit desselben im gewissen Wissen einmal offenbar vorhandenen *Ich* und *Nicht-Ich* entsprang — *eine ganz neue Creatur*, die ihr durchaus angehörte! — gelang ihr dieses: so konnte es ihr alsdann auch wohl gelingen, eine vollständige *Wissenschaft* des Wahren (oder dem Jacobischen Sprachgebrauch im Folgenden gemässer: der Wahrheit) allein thätig aus sich hervorzubringen.

§. 42.

Die Aufgabe der Philosophie an dem einzigen Probleme der Ontologie gefasst, fragt sich: Warum musste das Muster einer speculativen Philosophie die zwei

*) Der natürliche Mensch ist hier der gesunde Menschenverstand, der allgemeine vor-philosophische Zustand eines Jeden, in welchem man an das Dasein seines Ichs *nicht fester*, als an das Dasein anderer Dinge, als wahrhaft objectiver Gegenstände *glaubt*. Die zwei Sätze: Ich bin, und es sind Dinge ausser mir, oder eigentlich das Verhältniss, in dem sie zu einander stehen, also das ontologische Problem der Philosophie, sind es hier noch allein, an welchen Rede und Gegenrede fortgeführt wird. Vgl. den vorhergehenden Paragraphen.

Sätze, Ich bin, und es sind Dinge ausser mir, *ungleich* machen? — Eine Philosophie aus einem Stück, eine schlechthin evidente Wissenschaft kann, ihrem Begriffe nach, nicht *zwei* Sätze in sich enthalten, davon jeder gleich gewiss, keiner von dem andern in Ansehung der Gewissheit oder ratio cognoscendi abhängig wäre. Denn eine derlei Wissenschaft ist einer grossen Kette gleich, in welcher jedes Glied getragen und Träger zugleich ist, ein Antecedens als seine Bedingung, und ein Consequens als sein Bedingtes hat, mit Ausnahme des ersten Gliedes, das nur bedingend, aber nicht bedingt ist *). A: B: C: D: E: F.... N sei diese Kette oder Reihe; so ist B nur insofern gewiss, als A gewiss *ist*, C nur insofern als B, D nur insofern als C u. s. f.; alle sind nur gewiss, insoferne A gewiss ist. Von dieser Vorstellung hat Fichte keine Ausnahme gemacht, wenn er im Begriffe der Wissenschaftslehre, und noch ausdrücklicher in der Grundlage der Wissenschaftslehre (Leipz. 1794, neue unveränderte Auflage, Tübingen 1802) *drei Grundsätze* an die Spitze seines Systems stellt. Denn nach ihm hat jeder Satz eine formale und materiale Seite; der erste Grundsatz ist formell und materiell unbedingt, der zweite ist seinem Gehalte nach bedingt, formell unbedingt, der dritte seiner Form nach bedingt, seinem Gehalte nach unbedingt **). Mithin ist hier nur *ein* schlechthin Unbedingtes gesezt, und eine plötzliche Abstufung von der Höhe des Grundsätzlichen zu der Tiefe des Abgeleiteten vermieden werden. Entweder also muss die Gewissheit und selbst der materielle Gehalt des Satzes: Ich bin, aus der Gewissheit und dem Gehalte des Satzes: Es sind Dinge ausser mir, abgeleitet werden, oder es muss das Um-

---

*) Vgl. den Begriff der Wissenschaftslehre. S. 26 ff. 39 ff.

**) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehren. S. 1, 15, 21 nach der zweiten Ausgabe.

gekehrte geschehen. Das leztere geschah; denn der erste Grundsatz solte sein: Ich bin Ich. Damit war natürlich die objective Realität der Dinge ausser dem Ich gänzlich aufgehoben, und alle, auch noch so scharfen Wendungen und nach dieser Urthat, die die Objectivität noch tiefer verlezte, als die Erbsünde des menschlichen Ich, angebrachten Einlenkungen konnten schlechterdings keine Erlösung der Objectivität aus den Stricken der Subjectivität bewirken, weil hier, ganz unähnlich dem Factum der Erbsünde, die Urthat nicht wollte aufgegeben oder aufgehoben sein. — Dass nicht schon Kant an der speculativen Vernunft zum Messias geworden, daran war — aus Fichte'schem Gesichtspunct zu reden — seine Verzagtheit, sein Kleinmuth schuld, der es nicht über sich gewann, dem ganzen natürlichen Menschen zum Trotz die Welt des An-sich aufzugeben und allein in dem unendlich producirenden Ich zu schwelgen. Fichtes Kühnheit, sein speculativer Starrsinn gehörte dazu, eine Gabe, die dem Königsberger fremd war *).

*) Es ist jezt sehr bekannt, dass Kant, obgleich von dem Satze ausgehend, unsere Erkenntniss sei das Maass der Objectivität, die Gegenstände richten sich nach ihr und nicht umgekehrt, wie insgemein geglaubt wird — ein objectiv Reales, als Grundlage der Erscheinungen annahm und sogar für ein nothwendiges Postulat hielt. Desshalb *kann* man sagen, es war ihm mit dem Satze, die Gegenstände richten sich nach unserer Erkenntniss, nicht so ganz Ernst. Desshalb *muss* man aber auch sagen, sein System ist nicht aus einem Stück, es hat ungleichartige Elemente in sich und thut der Absicht, eine durchgängig evidente Wissenschaft in der Philosophie zu haben, nicht Genüge. Fichte wusste wohl diese, wie natürlich, auch damals schon, über das Kantische System zum Vortheil der Dinge an sich lautgewordene Ansicht; er hielt sie aber für schlechthin verfehlt und meinte, *seine* Ansicht über Ich und Nicht-Ich, wo das leztere zwar nicht das Ich selber, aber

Das obige von Jacobi gebrauchte Entweder-Oder ist übrigens Fichte's eigene Art zu argumentiren. Er sagt: Es sind nur diese beiden philosophischen Systeme möglich — der Idealismus und der Dogmatismus.

Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen (d. h. die Vorstellungen von Dingen an sich), Producte der ihnen in der Erklarung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem leztern Producte eines ihnen vorausgehenden Dinges an sich. Philosophisches Journal von Fichte und Nielhammer. Jahrg. 1797. 1. Heft. S. 12.

§. 43.

Warum aber Fichte gerade vom Ich ausging, um das ontologische Problem der Philosophie zu lösen, und nicht umgekehrt vom Nicht-Ich — was, bloss die Wissenschaft als solche angesehen, wenigstens eben so gut hätte geschehen können, auch nachmals von

---

auch keine objective Realität, sondern eben nur ein Nicht-Ich bezeichnet, sei auch die Kantische, der das Zeitalter nur die gerade entgegengesetzte Geltung aufbürden wolle — aus Unverstand! Darum heisst es bei ihm ausdrücklich: Es ist mir — dass ich es gerade heraussage — nicht um Berichtigung und Ergänzung der philosophischen Begriffe, die etwa im Umlaufe sind, (nämlich der Begriffe von den Dingen an sich, und der Denkart, dass es solche gebe), es ist mir um ihre *gänzliche Ausrottung und die* völlige Umkehrung der Denkart über diese Puncte des Nachdenkens zu thun, so dass in *allem Ernst*, und nicht bloss so zu sagen, das Object durch das Erkenntnissvermögen und nicht das Erkenntnissvermögen durch das Object gesezt und bestimmt werde. Fichte und Nielhammers philosoph. Journal. Jahrg. 1797. 1. Heft. S. 4. Dazu war Kant zu schüchtern und zu wenig schiefsinnig, wesshalb er sich auch für verpflichtet hielt, die Ehre einer philosophischen Ansicht von sich abzulehnen, die er nie gehegt, die *vollständig* erst in Fichte's Kopf gewachsen ist.

Schelling versucht wurde, in der Naturphilosophie — dafür muss der Grund angeführt werden, um das Räsonnement Jacobis gegen Fichte in das gehörige Licht zu setzen. Der Streit zwischen dem Idealisten — der von dem Ich ausgeht — und dem Dogmatiker — der von dem Nicht-Ich oder dem Satze: Es sind andere Dinge ausser mir, ausgeht — ist eigentlich der, sagt Fichte a. angef. O. S. 21, ob der Selbstständigkeit des Ich die Selbstständigkeit des Dinges, oder umgekehrt, der Selbstständigkeit des Dinges, die des Ich aufgeopfert werden solle. Was ist es denn nun, das einen vernünftigen Menschen treibt, sich vorzüglich für das Eine von beiden zu erklären? Der Philosoph findet auf dem angegebenen Gesichtspuncte, in welchen er sich nothwendig stellen muss, wenn er für einen Philosophen gelten soll, und in welchen beim Fortgange des Denkens der Mensch auch ohne sein wissentliches Zuthun über kurz oder lang zu stehen kommt, nichts weiter, *als dass er sich vorstellen müsse*, er sei frei, und es seien ausser ihm bestimmte Dinge. Bei diesem Gedanken ist es dem Menschen unmöglich stehen zu bleiben; der Gedanke der blossen Vorstellung ist nur ein halber Gedanke, ein abgebrochenes Stück eines Gedankens; es muss etwas hinzugedacht werden, das der Vorstellung unabhängig vom Vorstellen entspreche. Mit andern Worten: die Vorstellung kann für sich allein nicht bestehen, sie ist nur, mit einem andern verbunden, etwas, und für sich nichts. Diese Nothwendigkeit des Denkens ist es eben, die von jenem Gesichtspuncte aus zu der Frage treibt: welches ist der Grund der Vorstellungen, oder, was ganz dasselbe heisst, welches ist das ihnen Entsprechende. Nun kann allerdings die Vorstellung von der Selbstständigkeit des Ich, und der des Dinges, nicht aber die Selbstständigkeit beider selbst, bei einander bestehen. Nur eines kann das

Erste, anfangende, unabhängige sein; das, welches das zweite ist, wird nothwendig dadurch, dass es das zweite ist, abhängig von dem ersten, mit welchem es verbunden werden soll. Vgl. §. 42. Welches von beiden soll nun zum ersten gemacht werden?

Es ist kein *Entscheidungs*-Grund aus der *Vernunft* möglich; denn es ist nicht von *Anknüpfung eines Gliedes* in der Reihe, wohin allein Vernunftgründe reichen, sondern von dem *Anfange* der ganzen Reihe die Rede, welches, als ein absolut erster Act, lediglich von der Freiheit des Denkens abhängt. Er wird daher durch Willkür, und da der Entschluss der Willkür doch einen Grund haben soll, durch *Neigung* und *Interesse* bestimmt. Der lezte Grund der Verschiedenheit des Idealisten und Dogmatikers, ist sonach die Verschiedenheit ihres Interesse. Das höchste Interesse und der Grund alles übrigen Interesse ist das *für uns selbst*. So bei dem Philosophen. Sein Selbst im Räsonnement nicht zu verlieren, sondern es zu erhalten und zu behaupten, diess ist das Interesse, welches unsichtbar alles sein Denken leitet. Nun giebt es zwei Stufen der Menschheit; und im Fortgange unsers Geschlechts, ehe die leztere allgemein erstiegen ist, zwei Hauptgattungen von Menschen. Einige, die sich noch nicht zum vollen Gefühle ihrer Freiheit und absoluten Selbstständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objecten haftende, und aus ihrer Mannigfaltigkeit zusammenzulesende Selbstbewusstsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel, zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können *um ihrer selbst willen*, den Glauben an die Selbstständigkeit derselben nicht aufgeben: denn sie selbst bestehen nur mit jenen. Alles, was sie sind, sind sie

wirklich durch die Aussenwelt geworden. Wer in der That *nur ein Product der Dinge ist*, wird sich auch nie anders erblicken; und er wird Recht haben, so lange er lediglich von sich und seines gleichen redet. Das Princip der Dogmatiker ist Glaube an die Dinge, um ihrer selbst willen: also, mittelbarer Glaube an ihr eigenes zerstreutes, und nur durch die Objecte getragenes Selbst.

Wer aber seiner Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, sich bewusst wird — und man wird dies nur dadurch, dass man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbstständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihn interessirt, hebt jenen Glauben, an die Dinge, auf; er glaubt an seine Selbstständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affect. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar.

So weit Fichte. Hängt der Idealismus in der angegebenen Art von der Freiheit des Menschen und dem Grade ab, in welchem sich Jemand frei gemacht und frei weiss; kurz, ist die Freiheit die Grundbedingung für das Princip des Idealismus; so ist dieses System eine Tugend und das Streben nach ihm ein Streben nach Tugend, also eine Pflicht. Die Neigung zum Dogmatismus würde die Richtung zum Laster bezeichnen. Es erhebt nothwendig einen jeden Menschen, wenn er eine ganze Welt, so voll Kraft, Schönheit und Ordnung schöpferisch aus sich erzeugt, wenn er diese Welt als eine freie, aber gesetzmässige Projection seines Innern, seines Ich, ansehen kann. Solche *Gefühle* haben in Fichte für ein System die Oberhand gewonnen, das nur insoferne erträglich ist, als es der stärksten Macht in uns, dem Egoismus, schmeichelt, gesezt

auch, dieser Egoismus sei der Egoismus der Gattung. Denn dass nicht *Vernunftgründe* dem Idealismus die Ehre, dem Dogmatismus den Spott zu wege bringen, wie sie beides von Fichte zum Geschenke erhalten, das sagt er selbst ausdrücklich. *Theoretisch* lässt sich also das Princip des Idealismus nicht mehr, als das des Dogmatismus rechtfertigen. Nur eine *Empfehlung*, eine theoretische, kommt jenem zu Gute, welche darin besteht, dass der Erklärungsgrund der Erfahrung nach dem Idealismus, also das Ich, im Bewusstsein vorkommt, das Ding an sich aber, oder das Princip der Dogmatiker, eine blosse Fiction sein soll.

§. 44.

Der Fichte'sche Idealismus unterscheidet nach dem bisherigen Ich und Nicht-Ich, und spricht von dem Gegensatze zwischen Vorstellung und Ding an sich. Es fragt sich, wie ist beides zu denken? Der Dogmatismus soll, nach Fichte, baarer Materialismus sein; denn er gehe von einem Ding an sich aus und müsse nothwendig innerhalb desselben bleiben, ohne auf ein Geistiges, im gewöhnlichen Sinne dieses Wortes, zukommen. Der Idealismus geht von dem Ich aus und kann auf kein Objectives im Sinne des gemeinen Menschenverstandes kommen. Beides ist nothwendig; denn entweder ist alles Materie, oder alles ist Intelligenz, ein drittes aber gibt es nicht, weil der Versuch, einen stetigen Uebergang von der Materie zum Geist und umgekehrt zu finden, gleich dem Versuch wäre, einen stetigen Uebergang von Nothwendigkeit zur Freiheit und umgekehrt zu finden, was geradehin absurd sein soll. Zu zeigen, dass dieser Gegensatz oder Uebergang nur Täuschung sei, das mache eben das Hauptaugenmerk der kritischen Philosophie aus, wie Fichte in der Recension des Aenesidemus behauptet. Jedes Mittel-

system zwischen Idealismus und Realismus wird sonach im höchsten Grade widersinnig sein.

Der Gegensatz zwischen Wissen und Sein, Idealem und Realem, Geist und Materie wird also hier in dem Sinne ganz aufgegeben, in welchem ihn der natürliche Mensch, der gemeine Menschenverstand hat und auffasst. Diess muss wohl bemerkt werden, so wie, dass der Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich eine ganz andere Bedeutung in sich schliesst, als was insgemein unter dem Gegensatz zwischen Wissen und Sein verstanden wird.

§. 45.

Allein *unterschieden* wird doch auch auf dem Fichteschen Standpunct zwischen Ich und Nicht-Ich und die Aufgabe, als die wahre Aufgabe aller Philosophie, gestellt: den Uebergang vom Sein zum Vorstellen zu finden, d. i. die Vorstellung zu *erklären*. A. agf. O. S. 29. Zunächst also will man wissen, was nach Aufhebung des gewöhnlichen Gegensatzes zwischen Wissen und Sein für den wahren Gegensatz oder Unterschied anerkannt wird, oder mit Jacobi zu reden, man will wissen, was nach der Aufhebung oder Zerstörung der *natürlichen Gleichheit* jener zwei Sätze: Ich bin, und es sind andere Dinge ausser mir, für die *künstliche* Gleichheit beider ausgegeben wird.

Instruiren wir die Frage noch genauer. Die zwei Sätze: Ich bin, und es sind Dinge ausser mir, werden zuerst ungleich gemacht, d. h. man bestreitet, dass zwischen ihnen ein reeller Gegensatz statt finde, und behauptet, sie seien und machen nur Eines aus, es seien durch sie keine zwei Naturen gegeben. Die Schwierigkeit, das ontologische Problem der Philosophie zu lösen, ein Problem, das nichts geringeres zum Vorwurf hat, als das Dasein und Beisammensein zweier toto genere verschiedenen Dinge begreiflich zu machen,

einen *absoluten* Gegensatz in einem Dritten *aufzulösen* — diese Schwierigkeit wird von Fichte nicht aufgelöst, vielmehr ihr Dasein geleugnet, also dasjenige gar nicht anerkannt, was den Philosophen bisher so viele Sorge gemacht hat. Wirklich eine Auskunft, wie sie Alexander an einem unauflöslichen Knoten gegeben hat, und seiner würdig! Nachdem dieser erste Schritt geschehen, nachdem, statt aus Zweien Eines zu machen, das Vorhandensein *nur eines Einzigen* behauptet worden, kommt man, wegen der Unabweisbarkeit jener Dualität, oder wegen der Unabweisbarkeit wenigstens einer *gewissen* Dualität, und um nicht der ganzen Welt ins Angesicht etwas geradehin wegzuleugnen, was alle gesehen haben, noch sehen und sehen werden, darauf, auch so etwas, so eine gewisse Zweiheit, aber eine *künstliche*; denn die natürliche ist als Lüge verworfen worden, anzuerkennen oder eigentlich ausfindig zu machen, wie man sich im Leben ja nur allzuoft mit einem Philister-Gaul begnügen muss, weil man, den Pegasus zu besteigen und zu regieren, zu steif geworden ist. Dieses Gleichniss passt doch, wenn es gleich Fichte umkehren und behaupten würde, *er* reite auf dem Pegasus, dem Ich, *die übrigen* auf elenden Kleppern, den Dingen an sich.

Nun also, wie entspringt dem Idealisten auf dem Grund einer schlechthinigen Verneinung des gemeinen Gegensatzes zwischen Wissen und Sein, und der postulirten Gleichförmigkeit beider, der neue Gegensatz, der des Ich und Nicht-Ich?*) Fasst man alles zusammen, was

*) Es ist schon angemerkt worden, dass Fichte die Aufgabe der Philosophie überhaupt bloss von Seiten ihres ontologischen Problemes auffasst. Er braucht aber hauptsächlich drei Formeln, um diese Aufgabe auszudrücken: 1) Die *Erfahrung* ist zu *erklären*, 2) die Vorstellung ist zu erklären, 3) der Uebergang des Seins zur Vorstellung ist zu erklären. Die Einerleiheit

man Bewusstsein heisst und dessen wir im Bewusstsein uns bewusst werden, d. i. nach Fichte, die Vorstellung überhaupt, in der die Vorstellungen von den Dingen der Innen- und Aussen-Welt, oder die Erfahrung, ein Besonderes sind; so gibt es im Allgemeinen zwei Verhältnisse, in welchen die Vorstellungen zu dem Vorstellenden stehen: 1) Das Object der Vorstellung erscheint als erst durch die Vorstellung der Intelligenz hervorgebracht, als ein Product ihrer reinen Willkür; oder 2) als ohne ihr Zuthun vorhanden. Jenes sind Vorstellungen, die in uns mit dem Gefühle der Freiheit begleitet vorkommen, dieses solche, die mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleitet sind.

Einen Erklärungs*grund* für die ersteren auffinden zu wollen, ist absurd; denn die Freiheit, aus der sie ganz und gar entspringen, ist sich selbst der höchste Erklärungsgrund. A. agf. O. S. 7. «Aber es ist allerdings eine des Nachdenkens würdige Frage: welches ist der Grund des Systems der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen, und dieses Gefühls der Nothwendigkeit? Diese Frage zu beantworten ist die Aufgabe der Philosophie; und es ist, meines Bedünkens, nichts Philosophie, als die Wissenschaft, welche diese Aufgabe löset. Das System der von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen nennt man auch die *Erfahrung;* innere sowohl als äussere. Die Philosophie hat sonach, dass ich es mit andern Worten sage, *den Grund aller Erfahrung anzugeben.*»

An dem Objecte der vom Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellung können nur zwei Unter-

---

dieser drei so verschiedenen Formeln zu begreifen, ist gar nicht schwer. In aller handelt es sich von dem Verhältniss des Objectiven zum Subjectiven, des Seins zum Wissen oder des Nicht-Ich zum Ich.



schiede vorkommen. Ueberhaupt genommen ist es von der Intelligenz nicht bestimmt, ohne ihr Zuthun vorhanden. Diese Bestimmtheit oder dieses Bestimmte ist entweder ein *mehr* oder ein *weniger bestimmtes.* In dem ersten Falle ist (das Object der nothwendigen Vorstellung) seinem *Dasein und* seiner *Beschaffenheit* nach bestimmt, in dem leztern Falle ist es lediglich seinem *Dasein* nach bestimmt, aber der Beschaffenheit nach *bestimmbar* durch die freie Intelligenz. S. 13. Von der letztern Art ist nur *ein* Gegenstand, das Ich an sich, der Erklärungsgrund oder das Princip des Idealismus; von der erstern Art ist *jeder* Gegenstand der Erfahrung, das Princip der Dogmatiker, jedes sogenannte Ding an sich. Eine Hauptsache und das lezte, was wir noch vor der Erklärung der nothwendigen Vorstellungen anführen müssen, ist, das Ich in der angegebenen Art, das Princip des Idealismus, näher zu bezeichnen. — Der Mensch oder die menschliche Intelligenz denkt und denkt bald dieses, bald jenes. Es liegt *in der Willkür* der Intelligenz dieses oder jenes, überhaupt ein bestimmtes zu denken. Man unterscheide nun die denkende Intelligenz überhaupt und die dieses oder jenes denkende Intelligenz. Die erstere habe ich nicht mit Freiheit gemacht und ihr *Dasein* liegt nicht in meiner Willkür; sie ist für mich ihrem Dasein nach bestimmt und als solche immer und ewig vorauszusetzen. Diese dem Dasein nach anders woher bestimmte Intelligenz ihrer Beschaffenheit nach zu bestimmen, d. h. sie dieses oder jenes denken zu machen, das liegt in meiner Willkür. Sonach ist das Object gefunden, das seinem Dasein nach bestimmt, seiner Beschaffenheit nach bestimmbar, nämlich durch die Freiheit bestimmbar ist, und diess ist das Ich an sich *). In der Grundlage der gesammten Wissenschaft-

*) Hier sind Fichte's eigene Worte: Ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken; z. B. das

lehre wird das Ich an sich — das *absolute Ich*; das dieses oder jenes denkende, d. i. überhaupt vorstellende Ich — *das intelligente Ich*, das Ich *als* Intelligenz genannt. Vgl. a. a. O. S. 223 ff.

Das Ich an sich ist aber kein Ding an sich; denn solche gibt es gar nicht: auch ist es kein Gegenstand der Erfahrung; denn da müsste es dem Dasein *und* der Beschaffenheit nach bestimmt sein, welches leztere nicht der Fall ist. Aber das Ich an sich kommt doch im Bewusstsein vor, zwar nicht als ein bestimmter Act des Bewusstseins, als eine sonderheitliche Bestimmung desselben, sondern als das allen Bestimmungen des Bewusstseins, also allen Vorstellungen zu Grund liegende Unbestimmte und Fundamentale. Das Ich an sich ist also auch kein Gegenstand der inneren Erfahrung, wie z. B. die Empfindung des Durstes ein solcher ist, über-

---

Ding an sich des Dogmatikers. Abstrahire ich nun von dem Gedachten und sehe lediglich auf mich, so werde ich mir selbst in diesem Gegenstande das Object einer bestimmten Vorstellung. Dass ich mir gerade *so bestimmt* erscheine und nicht anders, gerade als denkend, und unter allen möglichen Gedanken gerade das Ding an sich denkend, soll meinem Urtheile nach abhangen von meiner Selbstbestimmung: ich habe zu einem solchen Object mit Freiheit mich gemacht. Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genöthigt mich als das zu bestimmende der Selbstbestimmung *voraus* zu denken. Ich selbst also bin mir ein Object, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Dasein aber immer vorauszusetzen ist. Philosoph. Journal S. 14. Von hier aus kann man eine sehr klare Einsicht in das Fichte'sche System gewinnen. Vom Ich an sich, als von einer schlechthinigen Voraussetzung, geht es aus, und bleibt durchweg innerhalb der an diesem Ich möglichen Bestimmungen. Insofern das Princip der Fichte'schen Lehre eine schlechthinige Voraussetzung ist und auf keinem, durch den zur Philosophie treibenden Menschengeist gelegten, positiven Grunde ruht, ist diese Philosophie eine *rein willkürliche*.

haupt kein Object einer Vorstellung — die ja durch es erklärt werden soll — sondern es liegt über aller Erfahrung und Vorstellung und ist ein Gegenstand der Abstraction. Also ein ens rationis, kein ens reale soll das Ich, das Princip aller Realität, der Erklärungsgrund aller Erfahrung sein? Das sei ferne: Wer die Vorstellung erklären will, kann keine Vorstellung zu ihrem Erklärungsgrunde setzen, weil er ja nicht nach dem Grunde dieser oder jener Vorstellung, sondern nach dem Grunde aller Vorstellungen, also auch derjenigen, die dieser Grund sein soll, fragt. Der Grund der Vorstellungen liegt also ausser ihnen und ist keine Vorstellung. In gleicher Weise:. Wer die Erfahrung erklären will, der muss sich *über* die Erfahrung erheben, und der Grund aller Erfahrung liegt *ausser* aller Erfahrung; «denn der *Grund* fällt, zufolge des blossen Denkens eines Grundes, *ausserhalb* des *Begründeten.*» A. agf. O. S. 10. Allein wie wollen wir uns über die Erfahrung erheben? «Das endliche Vernunft-Wesen hat nichts ausser der Erfahrung; diese ist es, die den ganzen Stoff seines Denkens enthält. «Der Philosoph steht nothwendig unter den gleichen Bedingungen; es scheint sonach unbegreiflich, wie er sich über die Erfahrung erheben könne.» Die Abstraction, eine Sache vorzugsweise des Philosophen, soll das Räthsel lösen. Sie soll aber darin bestehen, das in der Erfahrung Verbundene durch Freiheit des Denkens zu trennen. *Das Ding* der Erfahrung oder das Object der Erkenntniss und *die Intelligenz* oder das erkennende Subject sollen in der Erfahrung unzertrennlich verbunden sein, und das Geschäft des Philosophen eben darin bestehen, bei der Erklärung der Erfahrung von dem einen Factor ganz zu abstrahiren. Dadurch kömmt man allerdings über die Erfahrung zu stehen, sofern man das, was keine Erfahrung mehr ist, auch in keiner möglichen

Erfahrung, sondern allein in dem willkürlichen Denken vorkommt, als etwas über der Erfahrung Liegendes, als ihren Erklärungsgrund ausgeben will. Die so uns ihrem wirklichen Dasein und Vorkommen herausgerissene Intelligenz, das Ich als reines Product der Abstraction, soll dessungeachtet kein blosses ens rationis, keine Dichtung und kein erdichtetes Ding, wohl aber soll solches der andere Factor aller Erfahrung, das Ding des Dogmatikers sein. Diesen Widerspruch hat Fichte nirgends gehoben, ebenso wenig irgendwo einleuchtend gezeigt, wie das Ich als Princip der Philosophie, einmal so auffallend als ein blosser Abstractionsgegenstand bezeichnet, doch mehr als ein solcher sein könne. Hier ist nicht der Ort, die Grenze zu durchbrechen, welche Fichte durch einen *Widerspruch* bezeichnet hat, um zu sehen, was hinter ihr liegt. Das allein ist noch zu zeigen übrig, wie der Urheber der Wissenschaftslehre, nachdem er die Erfahrung als solche durch Abstraction aufgehoben, um auf dem Gebiete des reinen Denkens das Princip aller Erfahrung zu finden, von diesem Principe aus zu einer andern künstlichen Erfahrung, d. i. zu einem gewissen Unterschied zwischen Idealem und Realem, Ich und Nicht-Ich gelange.

Die Bestimmungen des Bewustseins oder die Vorstellungen oder, mit einem Worte, die Erfahrung, sollen allein aus dem Ich, d. i. aus dem Handeln der Intelligenz erklärt werden — das ist schlechthinige Voraussetzung. Nun sind aber aus dem Handeln der Intelligenz durchaus *bestimmte* Vorstellungen, die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt u. s. w. abzuleiten. Das Handeln der Intelligenz, ganz unbestimmt gedacht, kann dazu nicht gebraucht werden; denn von einem Unbestimmten lässt sich nichts Bestimmtes ableiten und der Satz des Grundes, welcher das Mittel-

glied der Ableitung ausmacht, kann nur auf etwas Bestimmtes angewendet werden. Das vorausgesetzte Handeln der Intelligenz muss also als ein *bestimmtes* Handeln, und, sofern die Intelligenz selbst der einzige und höchste Erklärungsgrund sein soll, *als ein durch sie selbst und ihr Wesen*, nicht durch etwas ausser ihr, bestimmtes Handeln gedacht werden. Daraus entspringt der Begriff von ursprünglichen, aus dem Wesen der Intelligenz abfliessenden, *Gesetzen* der Intelligenz. Das Gefühl der Nothwendigkeit, welches alle Vorstellungen, die man unter dem Worte Erfahrung zusammenfassen kann, begleitet, ist aus dem nothwendigen, nach bestimmten Gesetzen verlaufenden Handeln der Intelligenz begreiflich, und die Erfahrung selbst also ist auf diese Weise begreiflich. — Um meine Leser zu einem tieferen Nachdenken über diese Deduction zu veranlassen, will ich ihr vorläufig etliche Bemerkungen entgegenstellen.

1) Da die Intelligenz nach bestimmten Gesetzen handelt, die aus ihrem Wesen entspringen, so ist *alles* Handeln der Intelligenz ein bestimmtes. Wenn man also auch aus dem Handeln der Intelligenz die mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen erklären kann, so doch gewiss nicht die ganze Summe aller andern Vorstellungen, die nach Fichte neben jenen im Bewusstsein vorkommen und sich dadurch von ihnen unterscheiden, dass sie mit dem Gefühle der Nothwendigkeit nicht begleitet sind. Diese Vorstellungen können also auf keinen Fall aus der Intelligenz entsprungen sein. Und doch gibt es keinen andern Grund der Vorstellungen ausser der Intelligenz. Ein grosser Theil unserer Vorstellungen ist also nicht bloss ohne allen Grund; er ist gar nicht, weil nichts ohne Grund ist.

2) Die mit dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen ruhen nicht auf diesem Gefühle als auf ihrem Grunde, oder dieses Gefühl ist nicht das

Wesentliche an ihnen; sondern das Wesentliche an ihnen ist ein *Anderes*, und dieses Andere ist der Grund jenes Gefühles. Die Erklärung solcher Vorstellungen ist also nicht vollbracht, wenn das sie begleitende Gefühl erklärt ist. Es ist ganz im Gegentheil der Grund jenes Anderen ausfindig zu machen und aus dem Anderen nachzuweisen, wie sich das Gefühl der Nothwendigkeit daran knüpft. Das Wesentliche an den nothwendigen Vorstellungen oder an der Erfahrung ist aber das sie begleitende Gefühl der Objectivität und dieses ist nothwendig ein nothwendiges. Die ontologische Frage ist also nicht die unbestimmte: Welches ist der Grund der nothwendigen Vorstellungen, sondern die *mehr* bestimmte: Welches ist der Grund des *Gefühls der Objectivität* an den Vorstellungen, das mit Nothwendigkeit sich geltend macht? Wenn man aber eine Frage richtig beantworten will, so muss man sie erst richtig gefasst haben; und wenn man die Erfahrung erklären will, so darf man nicht ein Willkürliches als das zu Erklärende aufwerfen, sondern wenn es ein anders woher Bestimmtes ist, so es nehmen, wie es von daher bestimmt ist. Die Erfahrung gehört in diese Kategorie, wie auch Fichte zugibt. Aber zweifeln kann kein Mensch, der weiss, was Erfahrung ist, daran, dass Fichte nicht die *gegebene* Erfahrung, sondern die von ihm *beliebte* Erfahrung zum Object seiner idealistischen Erklärung gemacht hat. Nun kann man dem Einzelnen nicht verwehren, sich beliebig was immer für Fragen vorzustellen, um an ihrer Beantwortung seinen Scharfsinn zu üben; allein ein solches bloss subjective Treiben für Philosophie ausgeben, für etwas das alle Menschen anstreben, das geht nicht eben so an. Die Fichte'sche Erklärung der nothwendigen Vorstellung ist sonach ein bloss subjectives Problem und gehört nicht zur Philosophie, geschweige denn, dass sie die Philosophie selbst

darstellte und den Stein der Weisen gefunden hätte *). Das Ich der Fichte'schen Philosophie ist dem bisher

---

*) Damit der Leser diese Bemerkungen und die ihnen zu Grund liegende Darstellung selbst prüfen kann, setzen wir Fichtes eigene Worte hieher, auch desshalb, weil er sich an keinem andern Orte über seinen Idealismus so klar und bestimmt ausgesprochen hat. »Der Idealismus erklärt, wie schon oben gesagt worden, die Bestimmungen des Bewusstseins aus dem Handeln der Intelligenz. Diese ist ihm nur thätig, und absolut, nicht leidend; das lezte nicht, weil sie seinem Postulate zufolge Erstes und Höchstes ist, dem nichts vorhergeht, aus welchem ein Leiden desselben sich erklären liesse. Es kömmt aus dem gleichen Grunde ihr auch kein eigentliches *Sein*, *kein Bestehen* zu, weil diess das Resultat einer Wechselwirkung ist, und nichts da ist, noch angenommen wird, womit die Intelligenz in Wechselwirkung geszt werden könnte. Die Intelligenz ist dem Idealismus ein *Thun*, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein *Thätiges* soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne. So etwas anzunehmen aber hat der Idealismus keinen Grund, indem in seinem Princip es nicht liegt, und alles übrige erst abzuleiten ist. Nun sollen aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden, *bestimmte* Vorstellungen; die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen, materiellen, im Raume befindlichen Welt u. s. w., welche bekanntermassen im Bewusstsein vorkommen. Aber von einem Unbestimmten lässt sich nicht bestimmtes ableiten, die Formel aller Ableitung, der Satz des Grundes, findet da keine Anwendung. Mithin müsste jenes zum Grunde gelegtes Handeln der Intelligenz, ein bestimmtes Handeln sein, und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst, und ihr Wesen, nicht durch etwas ausser ihr, bestimmtes Handeln. Die Voraussetzung des Idealismus wird sonach diese sein: die Intelligenz handelt; aber sie kann, vermöge ihres eigenen Wesens, nur auf eine gewisse Weise handeln. Denkt man sich diese nothwendige Weise des Handelns abgesondert vom Handeln, so nennt man sie sehr passend, die Gesetze des Handelns: also es gibt nothwendige Gesetze der Intelligenz. — Hiedurch

Bemerkten zu Folge die reine oder die absolute Intelligenz, die *Grundursache* des ganzen Bewusstseins, kein Theil oder ein bestimmter Act desselben. Das Nicht-Ich sind die an den Schranken der Intelligenz gebrochenen, aus der Nothwendigkeit ihres gesetzmässigen Handelns entspringenden bestimmten Vorstellungen, denen kein von ihnen verschiedenes Object unterliegt. «Ich denke mir dieses oder jenes Object: was heisst denn das, und wie erscheine ich mir denn in diesem Denken? Nicht anders als so: ich bringe gewisse Bestimmungen in mir hervor, wenn das Object eine blosse Erdichtung ist; oder sie sind ohne mein Zuthun vorhanden, wenn es etwas wirkliches sein soll; *und ich sehe, jenem Hervorbringen, diesem Sein, zu.* Sie sind in mir, nur in wieferne ich ihnen *zusehe:* Zusehen und Sein, sind unzertrennlich vereinigt. (In dieser *unmittelbaren* Vereinigung des Seins und des Sehens, besteht die Natur der Intelligenz). — Ein Ding dagegen soll gar mancherlei sein: aber sobald die Frage entsteht: *für Wen* ist es denn das? wird niemand, der das Wort versteht, antworten: *für sich selbst;* sondern es muss noch eine Intelligenz hinzuge-

ist denn auch zugleich das Gefühl der Nothwendigkeit, welches die bestimmten Vorstellungen begleitet, begreiflich gemacht: Die Intelligenz fühlt dann nicht etwa einen Eindruck von aussen, sondern sie fühlt in jenem Handeln *die Schranken ihres eigenen Wesens.* Inwiefern der Idealismus diese einzig vernunftmässige bestimmte, und wirklich erklärende Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz macht, heisst er der kritische, oder auch der transcendentale. Ein transcendenter Idealismus würde ein solches System sein, welches aus dem freien und völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableitete; eine völlig widersprechende Voraussetzung, indem ja, wie so eben erinnert worden, auf ein solches Handeln der Satz des Grundes nicht anwendbar ist.» Philosoph. Journal a. agf. O. S. 34 ff.

gedacht werden, *für* welche es sei: da hingegen die Intelligenz nothwendig für sich selbst ist, was sie ist, und nichts zu ihr hinzugedacht zu werden braucht. Durch ihr Geseztsein, als Intelligenz, ist das, *für* welches sie sei, schon mitgesezt. Es ist sonach in der Intelligenz — dass ich mich bildlich ausdrücke — eine doppelte Reihe, des Seins und des Zusehens, des Reellen und des Idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen (sie ist synthetisch), da hingegen dem Dinge nur eine einfache Reihe, die des Reellen (ein blosses Geseztsein) zukommt. Intelligenz und Ding sind also geradezu entgegengesezt: sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke gibt.»

§. 46.

Damit haben wir denn aus Fichte selbst den Satz abgeleitet, von dem Jacobi in dem Briefe an Fichte, als von einem Hauptsatze ausgeht: Es liegt im Interesse der speculativen Philosophie, die gleiche Gewissheit der zwei Sätze: Ich bin, und es sind Dinge ausser mir, ungleich zu machen. Denn als speculative Philosophie alles Geheimnissvolle fliehend und allein dem durchaus Klaren und Demonstrablen nachjagend, wird sie alsbald gewahr, dass der auf dem Standpuncte des gemeinen Bewusstseins vorkommende Gegensatz zwischen Wissen und Sein aufgehoben, oder ein Wunder, das Geheimniss der Verbindung des Realen mit dem Idealen anerkannt werden müsse, eine Zumuthung, die das Wesen der speculativen Philosophie aufheben würde und sonach abgeschlagen werden muss.

§. 47.

Hieran lassen sich nun ohne weitere Mühe all' die Einwendungen knüpfen, die Jacobi gegen die Fichte'sche Philosophie vorbringen zu müssen glaubte.

Jacobi glaubt an die in Fichte geschehene, längst erwartete und vorbereitete Erscheinung des Messias der speculativen Vernunft, aber er erwartet nicht eben so eine Befriedigung der Vernunftbedürfnisse durch sie, die σωτηρία der Philosophie. «Wie vor achtzehnhundert Jahren die Juden in Palästina den Messias, nach welchem sie so lange sich gesehnt, bei seiner wirklichen Erscheinung verwarfen, weil er nicht mit sich brachte, woran sie ihn erkennen wollten; weil er lehrte: es gelte weder Beschneidung noch Vorhaut, sondern *eine neue Creatur*: so haben auch Sie ein Stein des Anstosses und ein Fels des Aergernisses denen werden müssen, die ich Juden der speculativen Vernunft heisse. — Ich bin ein Nathanael nur unter den *Heiden*. Wie ich nicht zum alten Bund gehörte, (wie diejenigen dazu gehören, welche auf eine wissenschaftliche Philosophie ausgehen, nun aber, da sie in der Fichte'schen Wissenschaftslehre erschienen ist, sie nicht anerkennen wollen, vergleichbar den Juden in Bezug auf den in Jesus erschienenen Messias), sondern in der Vorhaut blieb, so enthalte ich mich auch des neuen aus derselben Unfähigkeit oder Verstockung.» III. S. 14.

§. 48.

Woher kommt denn aber bei solcher Anerkennung der Unglaube an den Messias der speculativen Vernunft, und welche Gründe hat die Unfähigheit oder Verstockung, die dem Glauben den Weg vertritt? Anerkannt wird, dass und wie die Wissenschaft lediglich in dem Selbsthervorbringen ihres Gegenstandes besteht, und nichts anderes ist, als dieses *in Gedanken* Hervorbringen selbst; dass also der Inhalt jeder Wissenschaft, *als solcher*, nur ein inneres Handeln ist, und die Gesetzmässigkeit dieses Handelns die nothwendige Art und Weise darstellt, wie es vor sich geht. III. S. 16. Wie die Ma-

thematik den Mechanismus des in Raum und Zeit Anschaubaren und Vorstellbaren darlegt und insofern mit den, in Zeit und Raum sich befindlichen Dingen gar nichts gemein hat; wie die Logik den Mechanismus aller Vorstellungen und Begriffe darlegt, abgesehen davon, was den Objecten der Vorstellung und des Begriffes ausser der Nothwendigkeit, die sie aus dem Wesen der Vorstellung und des Begriffes — also aus dem reinen Ich — haben, sonst noch zukomme: so ist jede reine Wissenschaft nicht die Darstellung eines Objectiven, als vielmehr ihre gänzliche Vernichtung und Auflösung in dem Ich *und* die Wiederherstellung, nicht des Vernichteten — denn das ist unmöglich und widersprechend — sondern die Wiederherstellung des Vernichtungsactes, oder eigentlich die umgekehrte Operation desselben am Leitfaden der productiven Einbildungskraft. III. S. 23. Eine solche reine Wissenschaft wird allgemeiner angestrebt, als man glaubt; ihr Resultat bleibt immer dasselbe — immer kommt sie nur über der gänzlichen Vernichtung aller Objectivität zu Stande, eine Blume auf dem Grabe alles Lebendigen! Alle Menschen, sagt daher Jacobi, insofern sie überhaupt nach Erkenntniss streben, setzen sich, ohne es zu wissen, jene reine Philosophie zum lezten Ziele; denn der Mensch erkennt nur, indem er begreift; und er begreift nur, indem er — Sache in blosse Gestalt verwandelnd — *Gestalt zur Sache, Sache zu Nichts macht.* Deutlicher! Wir begreifen eine Sache nur insofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehen, *werden* lassen können. Insofern wir sie nicht construiren, in Gedanken nicht selbst hervorbringen können, begreifen wir sie nicht. Wenn daher ein Wesen ein von uns vollständig begriffener Gegenstand werden soll, so müssen wir es *objectiv — als für sich bestehend* — in Gedanken aufheben, vernichten, um es

durchaus *subjectiv*, unser eigenes Geschöpf — *ein blosses Schema* — werden zu lassen. Es darf nichts in ihm bleiben und einen wesentlichen Theil seines Begriffs ausmachen, was nicht unsere Handlung, *jetzt* eine blosse Darstellung unsrer productiven Einbildungskraft wäre. Der menschliche Geist also, da sein philosophisches Verstehen schlechterdings nicht über sein eigenes Hervorbringen hinausreicht, muss, um in das Reich der Wesen einzudringen, um es mit dem Gedanken zu erobern, Welt-*Schöpfer*, und — sein eigener Schöpfer werden. Nur in dem Maasse, wie ihm das lezte gelingt, wird er in dem ersten Fortgang spüren. Aber auch sein eigener Schöpfer kann er nur unter der angegebenen allgemeinen Bedingung sein; er muss sich dem *Wesen* nach vernichten, um allein im *Begriffe* zu entstehen, sich zu haben: in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehens und Eingehens, ursprünglich — *aus* Nichts, *zu* Nichts, *für* Nichts, *in* Nichts; oder dem Begriffe einer Pendel-*Bewegung*, die als solche, weil sie *Pendel-Bewegung* ist, sich nothwendig selbst Schranken sezt *im Allgemeinen*; aber bestimmte Schranken nur hat, als eine *besondere*, durch eine *unbegreifliche* Einschränkung, nach Analogie der ausdehnenden und zusammenziehenden Kraft der Materie.» III. S. 20 ff. Vgl. oben: Was begreifen wir?

§. 49.

Eine dergleichen Wissenschaft ist die Fichte'sche Wissenschaftslehre. In einem muthwilligen Augenblick, erzählt Jacobi, habe er das Resultat des Fichteschen Idealismus in ein Gleichniss gebracht. Er verglich ihn mit einem Strickstrumpf. Das Gleichniss ist gut gewählt, und wir wollen es auf unsere Weise darlegen. — Wodurch ein Strumpf zu Stande kommt, das ist: der Faden = Ich, die Drälhe = Nicht-Ich und

die Bewegung der Finger = productive Einbildungskraft. Man kann in jeden Strumpf Streifen, Blumen, Sonne, Mond und Sterne und alle möglichen Figuren bringen. Dieser Strumpf sammt seiner Mannigfaltigkeit ist nichts anderes, als der Faden selbst. Es ist nichts in ihn geflossen, weder aus den Dräthen, noch aus den Fingern. Die zwischen dem Ich des Fadens und dem Nicht-Ich der Dräthe schwebende productive Einbildungskraft der Finger hat ihn hervorgebracht, nichts sonst. Die ganze Welt des Objectiven ist ein solcher Strmupf. Das Ich, als schlechthin frei und unendlich productiv spinnt aus sich eine unendliche Objectivität, einen unendlichen Faden, der, sofern er aus dem Ich gesponnen, das spinnende Ich nicht selbst ist (also ein Nicht-Ich) und den *Schein* der Objectivität hat. Aber das Ich, obgleich unendlich productiv, hat in sich gewisse Schranken, nach welchen es producirt. Es producirt also nicht einen unendlich langen geraden Faden, sondern an der Hemmkette der Dräthe, an den Gesetzen seiner eigenen Natur bestimmte Gestalten, einen Strumpf, die Welt, und in dem Strumpfe und in der Welt allerlei Figuren, zuerst seine eigene Figur, das empirische Ich, hernach andere solche Iche, endlich Häuser, Bäume, Sonne, Mond und Sterne. Die Einbildungskraft, eigentlich die unendliche und allgemeine Gesetzmässigkeit des Ich, actu seiend, und nicht als Eigenschaft eines Individuums, als vielmehr der Gattung gedacht, entwirft die Bilder dazu, gibt das a priori der Gestalten. III. S. 24.

§. 50.

Das ächte wissenschaftliche Wissen ist also nichts als eine blosse That-That, eine Thathandlung, wie Fichte das Princip desselben genannt hat. Es ist, nach ihm, *nichts wahrhaft*, als die im Ich allein thätige pro-

ductive Einbildungskraft, die allein — ein armseliger Ersatz! durch eine unbegreifliche Einschränkung ihrer selbst den *Schein* eines wahrhaften Nicht-Ich hervorbringt, an die Stelle der verflüchtigten substantiellen Objectivität. Das Ganze ist » eine mathesis pura, worin das reine und leere Bewusstsein den mathematischen Raum vorstellt.» III. 12, 20, 23, 24, 25.

§. 51.

Wären die Wissenschaften überhaupt, und die Philosophie insbesondere *um ihrer selbst willen* da, d. h. wollte der menschliche Geist wissen, bloss um zu wissen, und läge ihm nicht ein durchaus anderes Interesse bei allem Wissen zu Grunde; so wäre in dem reinen Wissen das Bedürfniss der menschlichen Intelligenz schlechthin befriedigt, ihre Sehnsucht gestillt und mit Fichte, wenigstens die Morgenröthe, eines ewigen Friedens in dem Gebiete der Wissenschaft angebrochen. Kein Name könnte erfunden, einen solchen Friedensfürsten würdig zu bezeichnen, keine Formel entdeckt werden für die Schmach, welche die Verstockten, Hartnäckigen und Ungläubigen treffen müsste. Allein die Wissenschaften, und so auch die Philosophie, sind nicht um ihrer selbst willen da, » alle sind sie zuerst als Mittel zu anderen Zwecken entstanden, und Philosophie im eigentlichen Verstande, *Metaphysik*, ist davon nicht ausgenommen. Alle Philosophen gingen darauf aus, *hinter* die Gestalt der Sache, das ist zur Sache selbst; *hinter* die Wahrheit, das ist zum Wahren zu kommen: sie wollten (aber, wie verkehrt!) das Wahre *wissen* — *unwissend*, dass, wenn das Wahre menschlich *gewusst* werden könnte, es aufhören müsste das Wahre zu sein, um ein blosses Geschöpf menschlicher Erfindung, eines Ein- und Ausbildens wesenloser Einbildungen, zu werden.» III. S. 30.

Daher Jacobis Unglaube an den Messias der speculativen Vernunft; diess die Gründe seiner Unfähigkeit und Verstockung, das von jenem ausgehende Heil für das wahre Heil der Philosophie zu halten und ihm sich hinzugeben (§. 48). Die der Philosophie ursprünglich inhärirende Absicht, ihr höchster und lezter Zweck wird durch speculative Wissenschaft nicht erreicht, geht vielmehr geradezu in ihr verloren. Das Dasein einer objectiven Welt, die Freiheit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele und ein persönlicher, mit Freiheit wirkender, mit Bewusstsein begabter Gott — Gegenstände, um welcher willen die Philosophie allein Werth und Bedeutung hat, mit welchen sie auch diese ganz und gar verliert — finden in einer speculativen Philosophie keinen Platz. Es war in der Ordnung, dass Fichte über den ersten Punct, über das objective, von unsern Vorstellungen unabhängige Dasein der Aussenwelt kein Hehl hatte, vielmehr unumwunden sich dagegen aussprach. In Bezug auf den zweiten und dritten Punct aber war es Unrecht vom Publicum, die Fichtesche Philosophie des *Atheismus* zu beschuldigen, so wie es ungeschickt von Fichte war, ihren *Theismus* zu behaupten: «weil Transcendental-Philosophie, als solche, so wenig *atheistisch* sein kann, als es Geometrie und Arithmetik sein können. Nur kann sie aus demselben Grunde auch schlechterdings nicht *theistisch* sein. Wollte sie *theistisch* sein, und zwar *ausschliessend*, so würde sie atheistisch, oder gewänne wenigstens ein solches Ansehen, indem sie zeigte, wie auch Gott auf der That des *an sich Nicht Daseins* erhascht, dadurch allein philosophisch geltend, ja überhaupt zu einem *Realen* werde. Warum denn machte Fichte ihr den Namen als *wollte* sie und *könnte?* Warum hütete er sich nicht sorgfältig vor dem *Anschein*, als sollte durch Transcendental-Philosophie ein neuer *einziger* Theismus einge-

führt, und durch ihn jener alte der *natürlichen* Vernunft, als durchaus ungereimt vertrieben werden? Ganz ohne Noth hat er sich und seine Philosophie dadurch in ein übles Gerücht gebracht. Dass sie von Gott nichts wisse, gereichte der Transcendental-Philosophie (der durchaus *wissenden* begreiflichen Philosophie) zu keinem Vorwurf, da es allgemein anerkannt ist: Gott könne nicht *gewusst*, sondern nur *geglaubt* werden.» III. S. 6 und 7.

Ueberhaupt und noch einmal! Wer nach dem *Wahren**) strebt, der ist Fichte's Antipode, und ein Feind der Philosophie, als *reiner Wissenschaft*; denn das Wahre wird nur durch Offenbarung und Glauben kund, die Wissenschaft aber fliehet beide, als ihre entgegengeseztesten Pole. Die Philosophie, sofern sie eine nothwendige Aufgabe der menschlichen Vernunft und ein unabweisbares Bedürfniss für sie ist — diese Philosophie geht nothwendig auf das Wahre, und sie glaubt ihres höchsten Zweckes verlustig gegangen zu sein, wenn sie es gar nicht, oder ein anderes, als das wahre Wahre findet. Wer sich die *Wahrheit* zum höchsten Ziele sezt, der muss Fichte's Pfade einschlagen, und den Weg der Transcendental-Philosophie, den Weg der *reinen* Wissenschaft gehen. Aber es gibt für ihn keine grössere *Abirrung* als die Lüsternheit nach dem *Wahren*: Von diesem Baume sollst du nicht essen! Jedes Uebertreten dieses Gebotes zieht, wenn es möglich wäre, eine noch grössere Verwirrung und Täuschung nach sich, als jener uralte unglückselige Schritt, die erste Sünde. Die Freunde des Wahren gehen auf die *σωτηρία* der Vernunft aus, auf einen Zustand, in

*) Der Unterschied zwischen dem Wahren und der Wahrheit kann weiter unten §. 68. nachgesehen werden, wenn und Wem er nicht jetzt schon eingeleuchtet hat.

welchem sie weder Durst noch Hunger, überhaupt kein Bedürfniss mehr empfindet, also nicht hin- und hergezogen wird von Sehnsucht und Verlangen, eben befriedigt und doch nicht zufrieden. Die Forscher der Wahrheit üben ihre Kräfte im Spielgefechte, und mehr als eine solche Uebung der Kraft und was an Freude daraus entspringen kann, können sie nicht erwarten und sollen es nicht; insbesondere müssen sie dem Wahren fremd bleiben und immer fremder, je grösser ihre Fortschritte in der Wahrheit werden. Denn es muss sich ihnen immer mehr zeigen, dass was *gewusst* werden kann, nicht das Wahre ist und die Wahrheit doch schlechthin nur ein Wissen und ein Gewusstes verlangt.

Man wird ohne Zweifel jezt verstehen, was Jacobi so vortrefflich gesagt hat: Unsere Wissenschaften, bloss als solche, sind Spiele, welche der menschliche Geist, zeitvertreibend, sich ersinnt. Diese Spiele ersinnend, *organisirt er nur seine Unwissenheit*, ohne einer Erkenntniss des *Wahren* auch nur um ein Haar breit näher zu kommen. In einem gewissen Sinne entfernt er sich dadurch vielmehr von ihm, indem er bei diesem Geschäfte sich über seine Unwissenheit bloss zerstreut, ihren Druck nicht mehr fühlt, sogar sie lieb gewinnt, weil sie — *unendlich* ist; weil das Spiel, das sie mit ihm treibt, immer mannigfaltiger, ergötzender, grösser, berauschender wird. Wäre das Spiel mit unserer Unwissenheit nicht unendlich, und nicht so beschaffen, dass aus jeder seiner Wendungen ein neues Spiel entstünde: so würde es uns mit der Wissenschaft, wie mit dem Nürnberger, sogenannten, *Grillenspiel* ergehen, das uns anekelt, sobald uns alle seine Gänge und mögliche Wendungen bekannt und geläufig sind. Das Spiel ist uns dadurch verdorben, dass wir es ganz verstehen, dass wir es wissen. III. S. 29.

§. 52.

Es ist aber der Billigkeit gemäss, nun auch die Verdienste und Vorzüge der Transcendental-Philosophie, und besonders der Fichte'schen Wissenschaftslehre hervorzuheben.

Dieses Verdienst ist nicht geringe. Seit Aristoteles haben die ausgezeichnetsten Köpfe sich bemüht, eine reine Begriffsphilosophie auf die Bahn zu bringen, in keiner andern Absicht und Hoffnung, als dadurch die Interessen des nach Wahrheit unablässig forschenden Geistes zu besorgen, die der Vernunft inhärirende Sehnsucht nach dem Wahren vollständig zu befriedigen. Da aber keiner dieser Versuche sich selbst zu Ende brachte, so konnte man nicht wissen, wie sich das angestrebte Wahre dabei verhalte; es mussten immer aufs neue Versuche gemacht werden. Fichte und zum Theil schon Kant haben dieser Vergeudung der edelsten Geisteskräfte ein für allemal vorgebeugt; sie haben durch ein *vollendendetes System* der speculativen Philosophie gezeigt, was sie allein leisten kann und was ihr ewig fremd bleiben muss — das Wahre, das objectiv Reale und reell Objective. Wer also auf dieses ausgeht, der wird von jezt an den mühevollen Weg der Transcendental-Philosophie sich ersparen; denn dieser Weg zu irren ist durch jene Männer gänzlich abgeschnitten worden. — «Wahrlich eine grosse Wohlthat für unser Geschlecht; wenn es nicht, in die Wissenschaft seiner Unwissenheit jezt sich vergaffend, selig sein will darin allein, dass es mit beiden Augen emsig *nur nach der Spitze seiner Nase schielt.*» III. S. 31.

§. 53.

Das Bisherige ging zunächst nur auf die theoretische Philosophie; aber es findet seine vollkommene Anwendung auch in der practischen Philosophie. Diese auf

dem Begriff, oder dem Wesen der Freiheit ruhend, je nachdem man eine durchaus systematische Wissenschaft in Betreff der menschlichen Handlungen aufstellen will oder nicht, anerkennt in jenem Falle nur einen schwachen Schatten des freien Princips im Menschen; oder es ist unmöglich, das geheimnissvolle, aus unmittelbarer Eingebung und durch schlechthin unbedingte Gewissensacte thätige Wesen der Freiheit und der Moralität dem der Wissenschaft unentbehrlichen Formalismus zu unterwerfen.

Schon Kant hat die im Begriff möglich höchste Pflichtenlehre aufgestellt, den Formalismus und die nothwendigen Gesetze des menschlichen Handelns gelehrt. Das Princip dieser Wissenschaft, die Erhaltung seiner Person und die Abwehr alles dessen, was ihre Identität verletzen will, lehrt eine durch Syllogismen vermittelte Gerechtigkeit und Menschenliebe. Denn das eigene Ich, recht gefasst, ist mit Mensch überhaupt einerlei; eben so jedes andere Ich oder das Du. Da also:

Ich = Mensch, und

Mensch = Du;

so ist Ich = Du, und die Liebe und Gerechtigkeit gegen die eigene Person schliesst die Liebe und die Gerechtigkeit gegen fremde Persönlichkeiten schon ein. Es versteht sich von selbst, dass sich die Person nicht als Individuum schlechthin fasse und seine Identität in lezterer Beziehung wahre; vielmehr muss sie das bloss Individuelle an ihr abstossen oder zurücktreten lassen. Dadurch hört aber die Person nicht auf ein Ich oder ein Individuum zu sein, weil es seine Individualität nicht andern zum Opfer bringt, sondern im Gegentheil von andern als unantastbares Gut respectirt sieht. Denn da das Du, nach der Wissenschaft des Sein-Sollenden, wie das Ich handelt, so sezt auch

es sein bloss Individuelles nicht voran, sondern zurück. Das Individuelle kann aber nur durch das Individuelle, wo es auf einer Seite vorherrschend geltend gemacht wird, leiden. Da nun dieses nicht geschieht, so ist allwärts Individualität und Persönlichkeit gewahrt; jene nicht durch das eigene Individuum, sondern durch das fremde. Hiebei fällt mir ein, dass, nach einer Nachricht des Herodotus, die Perser für die ersten Erfinder dieses Systems gelten können. Nach diesem (lib. I. c. 132) durfte kein Perser bei den Opfern für seine individuelle Wohlfahrt bitten, sondern für das Wohl aller Perser und des Königs, weil in der Zahl aller Perser ein jeder Einzelne selbst inbegriffen sei. In der That, wenn Jeder nur für Andere besorgt wäre, würde die Wohlfahrt eines Jeden nothwendig und auf die beste Weise mit besorgt sein.

Man kann gegen das Princip einer solchen Wissenschaft alle Achtung haben, und den Werth, ja sogar die Nothwendigkeit dieser behaupten; man kann die Wahrheit und Erhabenheit des Grundsatzes, von dem die Sittenlehre der reinen Vernunft ausgeht, anerkennen, dass mit der *Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst* der Mensch erst Wahrheit und höheres Leben habe, die absolute und unveränderliche *Bedingung* des vernünftigen Daseins *überhaupt* gesezt sei: und dennoch darauf beharren, dass diese Einheit nicht das *Wesen* selbst, nicht das *Wahre ist*. Ueberall nämlich und so oft eine tugendhafte Handlung vollbracht, eine Pflicht erfüllt, oder auch ein schlechter Streich ausgeübt wird, ist es nicht die Reflexion auf die Grundsätze der Moral, nicht der Gehorsam gegen eine falsche Weisheit, welche zum Handeln antreiben und die That vollbringen: es ist des Menschen eigenster unmittelbarer Wille, sein von aller Theorie loses Gewissen, ein gewisser tugendhafter oder lasterhafter Instinkt,

der entscheidet. Dadurch soll aber die Tugend nicht ihren Ruhm verlieren, das Laster seiner Schande nicht überhoben werden. Denn auch wir behaupten, dass der Mensch bei diesem und jenem Handeln denkt und wahrhaft frei will; aber sein Denken und Thun ist nicht die Consequenz aus einem System, sondern die Offenbarung seines inneren Geistes, den jeder sich selbst macht, der bei dem Einen gut, bei dem Andern schlecht geräth. Der Identitätstrieb, die Einheit und Einstimmigkeit des Menschen mit sich selbst, sie, obgleich das Höchste in der Wissenschaft des Handelns, sind in sich allein öde, wüst und leer. Ihr Gesetz kann nie das *Herz* des Menschen werden, und ihn über sich selbst wahrhaft erheben; und wahrhaft über sich selbst erhebt den Menschen denn doch nur sein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen — *der nicht leeren*, ist. Mit einem Worte; Tugend und Pflicht, Liebe und Gerechtigkeit sind systemlos, unabhängig von der Weisheit der Weisen, und die practische Transcendental-Philosophie soll nur nicht ausschliesslich sein wollen, soll nur nicht auch über das Wahre an der menschlichen Freiheit sich zu erheben streben. Das System lässet den Menschen *halb*; *ganz* macht ihn erst sein Herz, etwas, das *ausser* und *über* aller reinen Wissenschaft liegt. Daher sagt Jacobi: Lehret mich nicht was ich weiss, und, besser als euch lieb sein möchte, darzuthun verstehe: nämlich, dass jener *Wille der Nichts will*, jene *unpersönliche Persönlichkeit*, jene blosse *Ichheit* des Ich ohne *Selbst*; dass, mit Einem Worte, lauter *rein und baare Unwesenheiten* nothwendig zum Grunde gelegt werden *müssen*, wenn — ein *allgemeingültiges*, *streng wissenschaftliches System* der Moral zu Stande kommen soll. Dem sicheren Gange der Wissenschaft zu Liebe *müsset* ihr — o, ihr könnt nicht anders! einem Lebendigtodten der *Vernünftigkeit* das Gewissen

(den *gewisseren Geist*) unterwerfen, es *blind* gesetzlich, taub, stumm und fühllos machen; müsst seine lebendige Wurzel, die das *Herz des Menschen* ist, bis zur letzten Faser von ihm abreissen — Ja bei allen euren Himmeln, und so wahr *Kategorien* allein euch Apollo und die Musen sind, ihr *müsst!* Denn nur so werden *unbedingt* allgemeine Gesetze, Regeln *ohne Ausnahme*, und *starrer* Gehorsam möglich. — So allein weiss das Gewissen überall auch *äusserlich* gewiss, und weiset, eine hölzerne Hand, nach allen Heerstrassen unfehlbar recht — *von dem Lehrstuhl aus.*» Man vgl. III. S. 40 ff. IV. a. 24. Woldemar, oder V. 77 ff. 121 ff. Allwill, oder I. 69. 70.

§. 54.

Ueber das Warum dieser beiden Erscheinungen auf dem Gebiete der theoretischen und praktischen Philosophie gibt das Folgende Aufklärung. Es ist die eigene Lehre Jacobis, die Darlegung der nothwendigen *Unwissenheit* in der Philosophie, die Predigt des Glaubens oder unmittelbaren Wissens.

§. 55.

Die Lehre von Gott.

Fassen wir die Philosophie an ihrem kosmo-theologischen Probleme, an der Aufgabe, wie die Welt und Gott, das Endliche und das Unendliche, das Daseiende und sein principium essendi zu einander stehen; so haben wir denjenigen Gegenstand der Philosophie, der die Philosophen am meisten, eifrigsten und unablässig, wie auch zu allererst beschäftigte. Seit *Thales* suchte man nämlich zu *begreifen* «das wirkliche Dasein einer successiven, aus einzelnen endlichen Dingen, die sich die Reihe hinab einander hervorbringen und vernichten, bestehenden Welt.» IV. b. 147. Aber jeder derartige Versuch *muss* misslingen. «Denn sezt man

diese Reihe als *unendlich* und leugnet den Anfang der Welt in der Zeit, indem man ihr Dasein *von Ewigkeit her* behauptet; so kommt man auf den *ungereimten Begriff einer ewigen Zeit*. Offenbar ist es unbegreiflich, wie eine ewige Zeit bis auf den heutigen Tag kommen konnte; es ist sogar widersprechend. IV. b. 159. Anmerk. Diess muss einleuchten, wenn wir den Begriff der Ewigkeit analysiren. Eine *bestimmte* Zeit ist entweder ein *Augenblick* oder eine endliche Reihe von Augenblicken. Unter einem Augenblick verstehen wir das *Minimum* der Zeit, d. h. eine Dauer, die nur soviel Positives an sich hat, dass keine Theilwegnahme, überhaupt gar keine Wegnahme möglich ist, ohne sie zu 0 zu machen, also den Begriff der Zeit schlechthin in Bezug auf sie aufzuheben. Dieses ist aber kein reeller Augenblick, sondern allein ein ideeller, also ein Element des reellen Augenblicks, und es gehören wenigstens zwei dergleichen dazu, um einen reellen Augenblick auszumachen. Eine endliche Reihe reeller Augenblicke macht einen bestimmten Zeit*raum* aus. In Ansehung des Begriffs der Zeit macht der Augenblick das Unendlich-Kleine, der Zeitraum das Endliche aus; zu suchen ist: das Unendlich-Grosse der Zeit. Dieses ist die Ewigkeit a parte ante (von Seite der Vergangenheit), oder die Ewigkeit a parte post (von Seite der Zukunft) oder die Ewigkeit a parte ante *und* a parte post. Man geht hiebei von der Gegenwart im strengsten Sinne, oder, was dasselbe ist, von einer endlichen Zeit, aus und sezt sie als von einer oder von beiden möglichen Seiten unbegränzt. Diess ist aber nothwendig, um innerhalb des Begriffes der Zeit, der ein gegebener, und so, wie wir ihn vorgestellt haben, gegebener ist, zu bleiben. Hier ist aber die Frage nach der Ewigkeit a parte ante. Der Begriff von ihr ist eine nach Vorne unendliche Reihe von reellen Augenblicken, also:

$\nu \ldots \ldots : \varepsilon : \delta : \gamma : \beta : \alpha$; wenn α den gegenwärtigen Augenblick, ν einen immer weiter zurückliegenden und so weit zurückliegenden Augenblick bedeutet, als wir überhaupt im Denken verfolgen können. Das Zeichen : zeigt das Verhältniss der Succession (im Zeitbegriffe wesentlich) zwischen je zwei zunächst liegenden Zeitmomenten an. Da es nun für unser Denken, sofern es auf den Begriff einer ewigen Zeit bezogen wird, unmöglich ist, irgendwo das ν wie α zu denken, d. h. der Reihe einen Anfang zu verschaffen; so ist es auch unmöglich unter Voraussetzung eines solchen Anfangs zu α zu kommen. Diess würde jedoch nicht hindern, den Begriff einer ewigen Zeit als einen möglichen und reellen zu denken und zu behaupten, dass eine ewige Zeit auf den heutigen Tag kommen könne, wenn die von uns vorgestellte Reihe bloss eine ideelle wäre und Momente der Zeit bloss im Begriff darstellte. So ist aber das umgekehrte von dem lezteren geschehen; mithin ist wenigstens auf dem Gebiete des Denkens der Begriff einer ewigen Zeit ein ungereimter Begriff. Was aber im Begriffe schlechthin ungereimt ist, das ist für den menschlichen Geist überhaupt ungereimt.

Nach Jacobi ist Spinoza in diesen Irrthum verfallen. IV. b. S. 136. Zwar behauptet der leztere nachdrücklich nur eine unendliche Reihe aufeinander folgender, objectiv wirklich auseinander entspringender einzelnen Dinge, und verbittet sich geradezu, eine dergleichen Reihe unter dem Bilde einer ewigen Zeit anzuschauen *). Aber es ist eine unerwiesene Behauptung, dass die Verknüpfung der Reihe objectiv abgesonderter und aus einander entspringender einzelner Dinge mit dem Begriffe der Succession lediglich aus unserer Einbildungskraft abstamme, und von der Vernunft nicht gerecht-

*) Opp. Posth. Epist. XXIX.

fertigt werden könne. Diese Verknüpfung ist auf dem Standpuncte des reflectirten Bewusstseins nothwendig, und wie dem Spinoza, so oft Gelegenheit gegeben war, an irgend einem hervorstechenden Puncte seines Systems den Standpunct der Reflexion *rechtskräftig* abzuweisen, ohne dass er es wirklich gethan hat; so ist er auch bei diesem sehr auffallenden Gegenstande über die Grundfrage hinweggeeilt, nichts, als eine unerwiesene Behauptung zurücklassend.

Späterhin hat *Cochius* zu zeigen gesucht*), dass nicht jede Folge einen Anfang haben müsse. Dieser Satz ist wahr und auch falsch. Das ist nämlich wahr, dass man auf Ungereimtheiten stösst, wenn man die Entstehung der Dinge aus dem Gesichtspuncte des reflectirten Denkens betrachtet. Aber auch das ist wahr, dass aus diesem Gesichtspunct, welcher der Gesichtspunct der Wissenschaft überhaupt, als einer solchen ist, jede Folge einen Anfang haben muss. Statt also dieses zu leugnen, hätte jenes behauptet werden sollen. Aber was folgt daraus? Nichts anderes, als dass die Entstehung der Dinge kein Gegenstand streng wissenschaftlicher Erklärung sein kann; oder, dass man die dem menschlichen Geist unabweisbare Frage nach der Entstehung der Dinge falsch versteht und unrichtig instruirt, wenn man sie gerade so, wie die Aufeinanderfolge und, beziehungsweise, Entstehung zweier zusammengehöriger Erscheinungen auflösen und erklären will; mit andern Worten, wenn man das angeregte Problem der Metaphysik wie die Probleme der Physik zu behandeln sich vorsezt.

---

*) In den nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des sciences et belles lettres. Année 1773. p. 323 — 346. Deutsch in Hissmanns Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte. 4. Bd. S. 113 — 132.

§. 56.

Der in dem vorhergehenden Paragraphen angeregte Hauptpunct jeder Metaphysik scheint einer ausführlicheren Erwägung um so mehr werth zu sein, als dadurch ein neues Licht über Spinoza's Kosmologie verbreitet wird, die wir in dem 22. Paragraphen der ersten Abtheilung unseres ersten Theiles nur andeuten konnten.

Es ist eine von den *blossen* Voraussetzungen Spinoza's, aber eine nothwendige Voraussetzung des absoluten Standpunctes, auf den er sich gestellt hat, dass *vor der Vernunft* die Begriffe von Zeit, Zahl und Maass, auf die Dinge übergetragen, unstatthaft seien. Namentlich also ist von dem Zeit-Begriffe festzusetzen, dass sich die Dinge nicht durch ein Vorher und Nachher von einander unterscheiden. Sie sind alle *zugleich*, und was sich allein als unterscheidendes bemerken lässt, ist das Verhältniss der Dependenz (in Wahrheit ein bloss logisches Verhältniss), in welchem sie zu einander stehen. Zwar gibt es in Ansehung der Dinge einen Gesichtspunct sie zu betrachten nach ihrem *endlichen* Ursprung, wie eines aus dem andern entspringt, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören (Eth. P. I. prop. XXVIII.); aber dieser Gesichtspunct, auf welchem allein der Begriff von Zeit und die zugehörigen vorkommen, ist nicht der rechte. Denn man muss die Dinge betrachten, wie sie vor der Vernunft erscheinen; vor der Vernunft aber entspringen die Dinge aus Gott, also auf eine *ewige* und *unendliche* Weise, d. h. auf eine Weise, dass der Begriff der Zeit und alle andere *zur Bestimmung des Endlichen an den Dingen* dienenden Begriffe, wie die der Zahl und des Maasses, dabei schlechthin negirt werden.

Ueber die eigentliche Meinung des Spinoza in dieser Sache kann gar kein Zweifel sein; sie ist vollkommen

bestimmt und klar. Wenn man sie aber mit der Absicht zusammenhält, die Entstehung (das Werden) der Dinge zu *erklären*, so weiss man nicht mehr so recht, wie sie festzuhalten und zu begreifen sein soll. — Was zuerst den Begriff des Werdens angeht, so ist derselbe bei Spinoza offenbar ein anderer, als der gewöhnliche. Denn der gewöhnliche Begriff des Werdens kommt zwar bei Spinoza auch vor — in der 28. Proposition des ersten Theils der Ethik, wo die Art des Hervorgehens der einzelnen Dinge aus andern ihres Gleichen gelehrt wird; aber es wird dieser Begriff dem Vernunftbegriff der Simultaneität, Zeitlosigkeit oder Ewigkeit aufgeopfert, ohne dass desshalb von dem Werden der Dinge und einer Erklärung desselben abgestanden würde. Es soll ja, der Simultaneität oder Ewigkeit der Dinge ungeachtet, eine reelle (nicht bloss logische) Dependenz der Dinge untereinander stattfinden, also ein Verhältniss, das wenigstens eine Analogie mit dem gewöhnlichen Begriffe des Werdens hat, und in jedem Falle, als *reelle* Dependenz, mit keinem schicklicheren Worte bezeichnet werden kann. Allein eine reele Dependenz der Dinge untereinander ist für das menschliche Denken ohne Succession und wahre Zeitlichkeit gar nicht zu denken; dasjenige aber, was nach Aufhebung des Zeit-Begriffes in Ansehung des Abhängigkeitsverhältnisses der Dinge unter einander noch gedacht werden kann, ist eine schlechthinige Einerleiheit alles Seienden, an welchem keine andern, als logische Unterschiede möglich sind. Nun aber, weil Denken und Sein eins sein sollen, die nothwendigen logischen Unterschiede zu wahrhaft realen zu machen, würde eine petitio principii sein, da aus der Einerleiheit alles Seienden, oder wie man sonst den Begriff der Spinozistischen Substanz fassen will, die Identität des Idealen und Realen erst folget, diese also nicht zu dem Grund

jener ex post gemacht werden darf. Mithin bleibt es dabei: Entweder ist, was Spinoza so nennt, kein eigentliches Werden, keine reele Dependenz; oder der Begriff der Zeit kann nicht negirt werden. In dem ersten Falle hat Spinoza seine Absicht nicht erreicht, die Aufgabe, die er lösen wollte und sollte, nicht zu lösen vermocht; in dem zweiten Falle müsste er seinen Standpunct ganz und gar aufgeben. Aus beiden geht klar hervor, dass auf dem sogenannten absoluten Standpunct nicht einmal die von ihm selbst gesteckte Aufgabe der Philosophie, noch viel weniger die wahre Absicht derselben ausführbar ist, ein Resultat, das zur gänzlichen Verwerfung jenes Standpunctes nicht bloss zureichend, sondern auch das zureichendste ist.

Darnach wird man mit leichter Mühe die Differenz beurtheilen können, welche über diesen Punct zwischen Sigwart (über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie) und Jacobi (IV. b. 136 ff. besond. 138) stattfindet. Sigwart bemerkt: Alles Erklären bezieht sich auf ein Werden der Dinge; und indem nun Spinoza dieses leugnete, musste er auf eine Erklärung der endlichen Dinge Verzicht thun. Jacobi erinnert dagegen: Spinoza leugnet allerdings ein *gewordenes Werden* der einzelnen Dinge, keineswegs aber ein nichtgewordenes, Anfang- und Endloses Werden, ein wahrhaft wirkliches Entstehen und Vergehen derselben, obgleich nur in einem ewigen, in sich selbst kreisenden Flusse. Unwidersprechlich soll auch Spinoza das wirkliche Dasein einer ewigen Zeitlichkeit behaupten, und wiederum, dass vor der Vernunft die Zeit aus dem Zeitlichen verschwinde, wodurch die Ungereimtheit, *als könne eine ewige Zeit auf den heutigen Tag kommen*, abgeschnitten sein soll. — Es ist kein Zweifel, dass Spinoza das ewige und unendliche Hervorgehen der Dinge aus Gott, unter dem Begriff des Werdens begriffen

haben wollte, weil er das Verhältniss des Hervorgegangenen, oder richtiger, des ewig Hervorgehenden aus dem Urgrunde als eine wahrhafte und reale Dependenz betrachtete. Allein abgetrennt von dem Begriffe der Zeit ist ein wahres Werden gar nicht begreiflich, und was Spinoza als ein solches vorstellt, ist eine blosse Abhängigkeit der Begriffe von einander, nicht des *Begriffenen*. Ob er also auch ein Werden statuiren und eine Erklärung der Dinge, die nur, sofern die Dinge wahrhaft werden, möglich ist, liefern *wollte*; so ist doch weder jenes noch dieses wirklich geschehen, da es auf die versuchte Weise auch ganz unmöglich ist. Eine ewige Zeitlichkeit kann aber Spinoza nicht behaupten wollen, einmal, weil es gerade zu widersprechend ist, und hernach auch, weil ja vor der Vernunft die Zeit überhaupt verschwindet. Zwar braucht man nicht zu bestreiten, dass er in und bei dem ewigen Flusse der Dinge ein Analogon der Zeit annahm, weil er es musste, um an dem Begriffe des Werdens keine blosse Verstandes-Abstraction zu haben; aber dieses substituirte Analogon der Zeit ist eben so unstatthaft und unbegreiflich, als sein Analogon des Werdens. Das Wahre in beiderlei Beziehung liegt in einer Wechselseitigkeit beider Analoga in der Art, dass das Werden herbeigerufen wird, um das Analogon der Zeit zu keiner leeren Abstraction machen zu müssen, und die Zeit, um das Analogon des Werdens über eine blosse Imagination zu erheben. Das Ganze ist ein logischer Zirkel. Desshalb muss ich im Allgemeinen der Sigwartischen Ansicht beitreten, würde mich aber so ausgedrückt haben: Spinoza *beabsichtigte* eine Erklärung der Dinge. Eine solche ist nur möglich, wenn man ein Werden derselben (dieses Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen und die transcendente ganz ausgeschlossen, die er festhielt), behauptet. Dieses ist aber nicht ge-

schehen, vielmehr geradezu in Abrede gestellt worden. Desshalb musste er seine Absicht aufgeben und auf eine Erklärung der endlichen Dinge Verzicht thun. Er *musste* es, weil Zweck und Mittel mit einander im Widerspruch sind. Da aber solches nicht zu seiner Ueberzeugung kam, so ist als das allgemeinste zu sagen, er habe seine Aufgabe nicht gelöst.

§. 57.

Das wirkliche Dasein einer successiven Welt, ist Jacobis Meinung, lässt sich auf *keine Weise* begreifen, das heisst *natürlich* erklären. «Denn (für's erste) wenn ich die Reihe einzelner endlicher Dinge, die sich wechselseitig hervorbringen und vertilgen, als wirklich unendlich denken will, so steht mir der ungereimte Begriff einer *ewigen Zeit*, welcher sich durch keine mathematische Figur auf die Seite räumen lässt, im Wege.» IV. b. 147. Diess ist die Behauptung, welche im 55. Paragraphen aufgestellt, und bis jezt erörtert worden ist*).

«Will ich aber (zweitens) *die Reihe einen Anfang nehmen lassen*, so fehlt es mir wieder an allem, woraus ein solcher Anfang hergeleitet werden könnte. Soll es der Wille einer Intelligenz sein, so rede ich Worte ohne Sinn. Denn eben so, wie die Entstehung des Begriffs eines nach keinem seiner Theile noch vorhanden gewesenen Dinges, z. B. eines organischen Wesens vor allen organischen Wesen, nicht leichter zu begreifen ist, als eine von allen Begriffen unabhängige Entstehung des Gegenstandes selbst: so ist auch die Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehen-

*) Dabei ist auf Spinoza nur desswegen Rücksicht genommen worden, weil nach seinem System die Auflösung des Problems, wenn sie überhaupt möglich wäre, am leichtesten vor sich geht. Jedes andere System hat mehrere Schwierigkeiten. Man vgl. IV. b. 141 ff.

den Intelligenz, einer Willensbestimmung in derselben, *womit sie eine Zeit anfängt*, vollkommen so unbegreiflich, als eine von selbst entstandene Bewegung in der Materie.» — Diess ist aber so zu verstehen: Eine *Intelligenz* muss die Reihe der Dinge hervorbringen, wenn ich sie einen *Anfang* nehmen lasse; denn ausser *Absicht* und *Wille* kann es keinen andern Grund geben, eine gewisse Erscheinung, eine Welt, eben zu einer *bestimmten* Zeit hervortreten zu lassen. Der *Zufall* könnte zwar dasselbe leisten; allein *er* ist bei jeder vernünftigen Forschung, eben weil sie dieses sein will, schlechthin ausgeschlossen. Die *Nothwendigkeit* aber als Entstehungsgrund der Welt gedacht, involvirt die *Ewigkeit* als ein wesentliches Merkmal ihres Begriffes. Eine Intelligenz ist also in dem vorliegenden Falle nothwendige Voraussetzung, welches, beiläufig gesagt, keine geringe Empfehlung für ihn ist. Eine Intelligenz handelt aber, so gewiss sie solches ist, nur nach Begriffen und nach Absicht. Nun soll ein Begriff *vor* seinem Gegenstande eben so wenig als der Gegenstand *vor* seinem Begriffe möglich, das heisst, begreiflich sein. Die Intelligenz also als *in der Zeit* die Welt hervorbringend gedacht, würde entweder den Begriff der Welt vor ihr selbst erzeugt haben, oder die Welt müsste, noch ehe sie daran dachte und einen Begriff von ihr hatte, entstanden sein. Das erstere ist unmöglich, das leztere widersinnig. — Dieses Argument ist unpassend. Denn auf die menschliche Intelligenz die Behauptung angewendet, so sind z. B. die Begriffe aller Kunstproducte, aller Handlungen, wirklich *vor* der Handlung und ihren Producten vorhanden; da wir ja ohne diese Annahme nur denken könnten, was wir thun, und nicht thun, was wir denken, — eine Behauptung, der Jacobi, wenn sie von Spinoza vorgebracht wurde, heftig widersprach; umgekehrt sind aber auch sehr viele, die meisten Be-

griffe des menschlichen Geistes nicht *vor* ihren Gegenständen vorhanden; so dass also auf dem menschlichen Standpunct beides wirklich stattfindet, statt dass beides unmöglich oder unbegreiflich sein sollte. Indessen, da man sich hier auf den Standpunct der göttlichen Intelligenz versetzen soll — wenn es möglich ist; die negative Ergreifung desselben ist aber wirklich möglich — ein Standpunct, auf welchem die Sache nicht vor ihrem Begriff und der Begriff nicht vor der Sache ist, weil das Verhältniss des Vor- und Nachher hier überhaupt keine Anwendung findet; so kann auch die mit diesem Verhältniss gesezte Schwierigkeit, wenn wirklich eine solche damit gesezt wäre, gar nicht in Anschlag kommen. Was also in Ansehung des Anfangs der Dinge durch den Act einer Intelligenz allein zu bedenken noch übrig bleibt, das ist die vorausgesezte und vorauszusetzende Veränderung in einer ewigen, in sich und durch sich allein bestehenden Intelligenz, die Willensbestimmung in derselben, womit sie eine Zeit anfängt. Und dabei kommt allerdings, wie man auch die Sache wenden oder drehen mag, das Denken in's Stocken; man geräth in Verlegenheit, sogar auf Absurditäten, die Jeden, dem so etwas unerträglich ist, bestimmen müssen, einen Gesichtspunct aufzugeben, dem sie nothwendig ankleben.

§. 58.

Es ist gar nicht schwer, alle *möglichen* Versuche, das Dasein einzelner für sich bestehender Dinge zu *erklären*, mit einemmale zu übersehen. Denn es sind nur drei und nicht mehrere Begriffe, welche einer solchen Erklärung zu Grund gelegt werden können. Erstens der Begriff des Grundes. Durch ihn wird eine Abhängigkeit zweier Dinge gesezt, dabei aber alle Zeit ausgeschlossen, folglich die Succession, oder das suc-

cessive Dasein der Dinge nicht erklärt. Zweitens der Begriff der Ursache. Durch ihn wird eine reelle Abhängigkeit zweier Dinge in der Zeit gesezt; aber man kommt mit ihm nicht über die Reihe der successiven Dinge hinaus, was doch nothwendig ist, wenn wir sie erklären wollen. Drittens der Begriff des zureichenden Grundes. Dieser enthält eine Vereinigung beider und könnte scheinen das Räthsel zu lösen. Allein er ist wie seine beiden Coefficienten nur ein identischer Satz, und somit kein Principium zur Erklärung realer Erkenntnisse. IV. b. 144 ff.

§. 59.

Wenn nun, nach allem Bisherigen, das kosmo-theologische Problem der Philosophie auf *begreifliche* Weise, oder nach Art des Transcendentalismus (der speculativen Philosophie), nicht aufgelöst werden kann; so wenig, dass sogar jede Auflösung nothwendige Widersprüche involvirt; wenn aber doch beides, Natürliches und Uebernatürliches, die Welt und Gott (den übernatürlichen Grund alles Seins und Daseins so genannt) offenbar vorhanden und mit einander auf irgend eine Weise verknüpft sind (IV. b. 128, 155, 156 a. 75): so frägt sich:

1) wie will man die Unbegreiflichkeiten und Widersprüche erklären, die bei jedem Versuche, die Art der Verknüpfung der Welt mit Gott auf eine begreifliche Weise sich zu denken, entstehen?

2) welches ist die allein richtige und darum vernünftigste Denkart über diese Verknüpfung?

§. 60.

In Absicht auf die erste Frage stellen wir in Vordergrund, was oben (Was begreifen wir?) über den Inhalt und die Gegenstände unserer Begriffserkenntniss

gesagt wurde. Die ganze Sphäre des Natürlichen beruht auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen nach nothwendigen Gesetzen «womit unserer Nachforschung ein unabsehbares Feld eröffnet ist, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. Alle diese Nachforschungen haben die Entdeckung dessen, *was das Dasein der Dinge vermittelt*, zum Gegenstande. Diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittelnde eingesehen, das ist, deren Mechanismus wir entdeckt haben, die können wir, wenn jene Mittel in unseren Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise wenigstens in der Vorstellung nicht construiren können, das begreifen wir auch nicht.» IV. b. 153 a. 23. §. 24, 24. §. 26 und 27. Nun kann die Natur, der Inbegriff aller bedingten Wesen, auf welche allein unser Begriffserkenntniss geht, dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist, nämlich *mannigfaltiges Dasein*, *Veränderungen*, *Formenspiel;* nie einen *wirklichen* Anfang, nie ein *reelles* Princip irgend eines objectiven Daseins.» IV. b. 151.

Da sonach der lezte Grund der Welt und alles objectiven Daseins nirgends in der Sphäre des Natürlichen anzutreffen ist (weil es sonst selbst ein solches wäre, nach dessen Grund man fragt), auf diese allein aber alle unsere Begriffserkenntniss sich beschränkt, so dass, was über oder ausser ihr liegt, nicht begriffen, nur geglaubt werden kann; so ist dieser Grund (Gott) und wiefern er dieses ist, unbegreiflich — und das Bestreben, das Aussernatürliche zu begreifen, wenn nur das Natürliche Gegenstand des Begriffs sein kann, leuchtet als ein ungereimtes unmittelbar, und ganz abgesehen von den Resultaten desselben, ein. IV. b. 153 — 156. 158 — 160; vorzügl. 159.

§. 61.

Der Ursprung dieses Irrthums aus dem menschlichen Geiste liegt am Tag. Er ist die Folge der Verstandesthätigkeit in einer ihm nicht zugehörenden Provinz, also die Folge einer berufswidrigen Thätigkeit des Verstandes. Der Verstand nämlich nimmt seiner Natur nach nur einen Theil, eine gewisse Provinz des erkennenden Menschengeistes ein, die Provinz der Begriffserkenntniss; die Vernunft aber ist der erkennende Menschengeist selbst oder ganz. Fasst man nun den erkennenden Menschengeist in dieser seiner Totalität auf, so finden wir in ihm zwei Vorstellungen, die Vorstellung des Bedingten und die Vorstellung des Unbedingten, das Mittelbare und Unmittelbare. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft und kommen nie ohne einander zum Vorschein. Jeder Versuch sie zu trennen, führt nothwendig zum Irrthum, zu ihrer beiderseitigen Vernichtung. Ein solcher Irrthum ist der faule Fleck jeder Begriffsphilosophie und man sieht ein, wie und warum. Verzeihlicher irrten freilich diejenigen, welche das Unbedingte zur Voraussetzung nehmend, es dem Bedingten *entgegensezten*, als diejenigen, welche das umgekehrte versuchten. Denn die Vorstellung des Bedingten sezt die Vorstellung des Unbedingten immer schon voraus, und jene kann *nur mit dieser* gegeben sein. Á. agf. O. S. 152, 153. Spinoza irrte verzeihlicher als Fichte.

Zusatz. Auf dem eben Angegebenen beruhet der wichtige und wesentliche Unterschied der substantiven und adjectiven Vernunft, der Vernunft, sofern der Mensch eine Eigenschaft von ihr, und sofern sie eine Eigenschaft des Menschen ist. Das Princip aller Erkenntniss und Wirksamkeit im Menschen ist in lezter Instanz ein einiges geheimnissvolles Etwas, von dem der in die Erscheinung tretende Mensch mit all seinen

Kräften und Kraftäusserungen, ihrer Einheit und Verschiedenheit nur die *wesentliche Form* ausmacht. Es ist klar, dass die tiefste menschliche Erkenntniss auf dieses Princip zurückweisst, und wie sie in ihm ist, genommen werden muss. Was eine *besondere Form* des erkennenden Menschengeistes über die lezten und höchsten Probleme alles Wissens aussagt, kann nur etwas Relatives sein, das der Berichtigung durch Zurückweisung auf das Urprincip aller Erkenntniss bedarf, das allein über das An-sich der Dinge entscheidet, und das Absolute an der Erkenntniss liefert. Wie das Natürliche mit dem Uebernatürlichen verknüpft sei und wie sich Gott zur Welt verhalte, das ist eine dergleichen Frage, eine Frage, die an dem Heerde des Lebens aller Erkenntniss liegt. Darum kann nichts so unbesonnen sein, als der Versuch, sie vor das Forum einer *relativen Erkenntnissweise* zu ziehen, vor den Verstand, oder die adjective Vernunft, die ja *gar kein Verhältniss* zu dem Gegenstande hat, den man ihr zur Entscheidung vorlegen möchte.

Die auffallendste Blöse jeder Verstandes-Philosophie liegt in der Grundlosigkeit ihres Fundamentes, in den Voraussetzungen die sie nicht erweisen kann. Denn da es nicht in ihrem Interesse liegen kann, den Begriff und das Gebiet des Verstandes zu überschreiten; so ist, was sie an die Spitze des Systems stellt, vielleicht zwar allgemeiner und klarer, als alles übrige, was darauf gegründet wird: aber immerhin ist es ein bloss reflectirtes Licht, das Product und Resultat einer relativen Erkenntnissweise, und mit dieser kommt man zum Absoluten nicht, so dass, wie gelungen auch sonst das System sein mag, es doch ganz und gar des festen und rechten Bodens für das Absolute entbehrt. Von dieser Lücke jeder Verstandes-Philosophie, nach dem Fundamente zu, kann uns *auf dem Gebiete des*

Verstandes Niemand befreien, weil es diesem Gebiete wesentlich ist, bloss ein Mittleres, ein nach Vorne und Hinten Unabgeschlossenes zu haben. Das höchste Gesetz dieser Erkenntnissweise ist unter der Form enthalten: *Wenn* A ist, so ist B; wobei es ungemein merkwürdig ist, wahrzunehmen, dass sie, ihrer Natur nach nothwendig und immer auf Gründe, auf Fundamentales sich steifend, in sich selbst kein *absolutes* Fundament hat. Niemanden kann es aber befremden, dass die Vernunft, soferne sie eine Eigenschaft des menschlichen Geistes ist, in diese Verlegenheit geräth. Denn wenn der Mensch, in dem, *was an ihm Eigenschaft ist*, das Absolute nach seinem An-sich zu erfassen vermöchte, so müsste er der Meister des Seins und der Erkenntniss selber sein; er müsste es für sich in Anspruch nehmen, das ἕν in dem πᾶν, die Substanz des Spinoza zu sein. Indem er aber als leztes Princip der Erkenntniss etwas anerkennt, in Ansehung dessen Er Selbst Eigenschaft ist, hat er eine ausser ihm seiende Macht als das principium essendi und cognoscendi anerkannt; jenes Principium seines eigenen Lebens erscheint ihm als ein unmittelbarer ächter Sprössling des absoluten Princips, und seine auf diesem Sprössling ruhende Erkenntniss als fundamental begründet, als eine Offenbarung des Absoluten selbst, in Ansehung welcher nicht mehr gefragt werden kann, ob sie auch wahr sei, weil sie als Erkenntniss des Absoluten und absolute Erkenntniss in dem Wahren κατ' ἐξοχὴν sitzt, und ausser der Möglichkeit einer weiteren Solicitation in Bezug auf das Wahre gelegen ist. Dass auf diesem von dem blossen Verstande oder der adjectiven Vernunft abliegenden Wege der auf das Erkennen gerichtete menschliche Geist allein zur Ruhe kommen könne, und aus der substantiven Vernunft der ewige Friede für ihn entspringen müsse: das halten wir für eine unerschütter-

liche Ueberzeugung unserer Leser, sofern sie das eben Vorgetragene in die Nähe des inwendigen Geistes gebracht haben. Folgende Stellen müssen verglichen werden: IV. b. 151, 152. Die ganze Abhandlung über die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft, im 2. Bd. S. 313 ff.; II. 277; III. 31, 51.

§. 62.

Welches die natürlichste und vernünftigste Denkart über das Verhältniss Gottes zur Welt sei, lässt sich nun mit Leichtigkeit bestimmen. — Die Dinge in der Natur entspringen auseinander auf natürliche Weise; so aber kann die Natur selbst aus Gott nicht entsprungen sein, da wir sonst über die Grenzen der Natur nicht hinausgekommen wären. Das Weltall ist somit aus Gott auf *übernatürliche Weise* hervorgegangen. Auch kann Gott nicht als das ordnende Princip, die Welt als anfänglich ungeordnet betrachtet, nicht als der Baumeister eines schon vorhandenen Materials angesehen werden. Denn das ordnende Princip der Natur liegt nicht ausserhalb ihrer Sphäre, über welche die kosmotheologische Betrachtung hinausführen muss. Beides leitet uns auf den Begriff der *Schöpfung*, die wir aber bloss als *Thatsache* einsehen, deren eigentlicher medius terminus ewig unerkannt bleiben muss. IV. b. 155, 156, 160.

Was insbesondere die Idee von Gott selbst betrifft, so ist zwar klar, dass er kein mit unserem Verstand und unserem Willen begabtes Wesen sein könne; denn beide sind auf Coexistenz, d. h. auf Abhängigkeit und Endlichkeit gepfropft: aber es folgt daraus auch nicht, dass ihm überhaupt Individualität und Intelligenz, d. i. Persönlichkeit abgesprochen werden müsse; also folgt auch nicht, dass er, wie das höchste Wesen Spinoza's,

nur ein blind actuoses, aus der Nothwendigkeit seines Wesens wirkendes Princip sein könne. Nun ist aber eines von beiden festzusetzen, ein Theistischer oder ein Spinozistischer Gott; denn ein drittes ist nicht denkbar. IV. b. 162; Abhandlung über den frommen Betrug im 2. Bd. S. 456 ff.; 5. Beilage im 4. Bd. S. 92 und die 4. Beilage S. 76—80. Die Wahl zwischen beiden *positiv* zu treffen, da der Spinozistische Gott nicht nothwendig angenommen werden muss, kann nicht schwer fallen. Denn wir besitzen in dem Bewusstsein der Selbstthätigkeit bei der Ausübung unseres Willens ein *Analogon* des Uebernatürlichen, d. i. eines nicht mechanisch, sondern nach Endursachen wirkenden Wesens, so dass von dem wirklichen Genusse eines freien Princips in uns, von dem activen Bewusstsein unserer von äusseren Ursachen unabhängigen Selbstthätigkeit unmittelbar und unfehlbar der Glaube *an einen persönlichen Gott* ausgeht. IV. b. S. 158, 159, 162 vgl. mit II. S. 320.

§. 63.

Die Lehre von der Freiheit und Vernunft, von ihrem gegenseitigen Zusammenhang und Antheil an der Erkenntniss des Wahren.

Die *Freiheit* ist dasjenige im Menschen, kraft dessen er selbst ist, und allein thätig in sich und ausser sich handelt, wirkt und hervorbringt. II. S. 315.

Betrachten wir, um diess klar zu machen, den Menschen in seiner Stellung zu der gesammten Natur. Der Mensch ist nicht ausser dem Zusammenhange der natürlichen Dinge, aber auch nicht *ganz* in ihm. Er stüzt sich auf andere endliche Dinge nothwendig, d. h. er gehört einem Theil seines Wesens nach mit zum Mechanismus der Natur. Wie aber ein jedes endliche Ding neben dem Verhältniss einer nothwendigen Abhängig-

keit von andern coexistirenden Dingen, auch in einem Verhältniss zu sich selbst, in dem Verhältniss des Selbstseins oder Selbstständigseins nothwendig steht (weil absolute Abhängigkeit ein Unding ist): nach demselben zweifachen Verhalten aller endlichen Dinge muss auch der Mensch betrachtet werden. Da aber sein Wesen in der Natur nicht aufgeht, da etwas an ihm ist, das den Zusammenhang der natürlichen Dinge überschreitet, da dieses *Mehr als Natur* nur auf der Seite des höheren Verhaltens der natürlichen Dinge, also auf der Seite des Selbstseins, liegen kann; so muss dieses Verhältniss beim Menschen ein specifisch von jenem verschiedenes sein, oder dieses, das Selbstständigsein der natürlichen Dinge kann *mehr nicht als ein Analogon* der menschlichen Selbstständigkeit sein. IV. a. §. 24 und II. S. 311, 317.

Das Princip und Wesen des Selbstseins beim Menschen heisst *Freiheit* *). Insofern also der Mensch mit einem Theile seines Wesens — und zwar mit dem ursprünglichen, mit dem Substantivum, mit der Quelle und dem Princip seines Daseins und Wirkens, von dem alles andere an ihm abhängt, Eigenschaft, Vermögen, Kraft und Adjectivum ist — nicht zur Natur gehört, in ihren Mechanismus nicht passt, nicht aus ihr ent-

---

*) Wohin Jacobi zielt; denn deutlich angezeigt oder entwickelt ist diese Gedankenreihe nirgends, — kann kurz so ausgeführt werden. Jedes endliche Ding ist theils in andern (abhängig), theils in und durch sich (selbstständig). Die Selbstständigkeit der natürlichen Dinge, mit Ausnahme des Menschen, lauft auf das Princip der gesammten Natur zurück, von dem sie in höherem Sinne abhängig ist. Die Freiheit des Menschen ist von dem Naturprincip unangefochten, aber sie *ist* und *vollendet* sich in der göttlichen Freiheit, von der sie abhängig ist, so dass die wahre menschliche Freiheit als Abhängigkeit von Gott erscheint.

sprungen ist und von ihr empfangen hat, insofern wird dieses Verhältniss des Selbstseins mit dem Worte Freiheit bezeichnet. II. S. 515—517, vgl. mit IV. a. S. 27, §. 30.

§. 64.

Nun muss man aber genau unterscheiden, wie zwischen dem Vermögen der Freiheit (libertas qua potentia) und zwischen wirklicher Freiheit (libertas qua actus), so zwischen dem Bewusstsein der Freiheit, je nachdem es sich auf die virtuelle oder actuelle Freiheit bezieht; und hinwiederum sorgfältig das Verhältniss bemerken, in welchem die Vernunft, der inwendige *gewisse* Geist zu beiden steht.

Zusatz. Das Wort Vernunft ist hier in dem jüngsten Sinne der Jacobischen Lehre genommen. Vgl die Einleitung im zweiten Bande sämmtlicher Schriften. Darnach bedeutet es das Auge für die übersinnlichen Gegenstände, das Wahrnehmungs- oder Empfindungsvermögen des Unsichtbaren und Ausser- oder Uebernatürlichen. Indem man das Verhältniss dieses Vermögens zur Freiheit ausfindig zu machen sucht, geht man eigentlich auf die Bestimmung des Zusammenhanges aus, welcher zwischen dem Materialen der theoretischen und zwischen dem Materialen der practischen Philosophie besteht; denn die Form beider ist überall Gegenstand des Verstandes. Es mag aber jezt sogleich bemerkt werden, dass in der Jacobischen Lehre, wie in keiner andern, die theoretische und practische Philosophie sehr enge zusammengebracht wurde, ein Vorzug, der ihr niemals wird streitig gemacht werden.

§. 65.

Indem sich der Mensch des Vermögens der Freiheit bewusst wird, erhält er zuerst Kenntniss von seiner eigenen Natur und ihrer Würde, von seiner Erhaben-

heit über die Natur, und dass seine Bestimmung auf Ueberwältigung der Natur und damit auf etwas gehe, welches über ihren Kreisen liegt. Indem der Mensch sich der actuellen Freiheit bewusst wird, also auf Handlungen sich gleichsam ertappt, die dem Fleische zum Trotz ausgeführt, übernatürliche Endzwecke zu verwirklichen vollbracht werden; nimmt er das Dasein Gottes und einer höheren Weltordnung wahr.

Das Bewusstwerden der potenziellen und actuellen Freiheit ist nicht reell von der Vernunft verschieden. Denn was in jenem Bewusstsein sich erschliesst, das sind dieselben Gegenstände, zu deren Wahrnehmung die Vernunft das Vermögen ist. Sind sie auch nicht geradezu eins, so sind sie doch nur unterschieden; jedenfalls unzertrennlich bei einander.

Freilich unterscheidet man gemeinhin zwischen Freiheit und Vernunft, wie zwischen Thun und Erkennen, und spaltet den Menschen in zwei ganz verschiedene Wesenheiten, in ein handelndes und ein erkennendes Wesen. Aber ausserdem, dass auch das Erkennen ein Handeln ist, und der bezeichnete Unterschied dadurch selbst *logisch* unrichtig wird, ist er dieses noch mehr *metaphysisch*. Denn wenn es in dem Menschenwesen nicht einen Punct gibt, wo Erkennen und Handeln zusammenfällt, so sieht man sich vergebens nach einem Worte um, das adäquat ist, ein Zwitterwesen wie den Menschen, zu bezeichnen. Die verlangte Einheit in höchster Instanz kann aber nur in der Einheit der gesteigertsten Potenzen des Menschenwesens, der Vernunft und Freiheit, liegen. Es scheint mehr nur Beispiel, als Beweis zu sein, wenn wir folgendes zu bedenken geben: Ein Hervorbringen mit *Absicht*, *Entwurf und Vorsehung* und ein Hervorbringen mit *freier Wahl* gilt als gleichbedeutend. Das erstere ist nur Sache der Intelligenz, das leztere nur Sache eines für

Thaten bestimmten Vermögens. Die Identität der Vernunft und Freiheit liegt somit am Tage. Auch ist die Vernunft wie die Freiheit etwas Absolutes und jene steht zu dem blosse Bedingungen setzenden Verstande ganz in demselben Verhältniss, als die Freiheit zum Naturmechanismus. Vgl. vorzügl. den Zusatz zu §. 61.

Zusatz. Die sogenannte *moralische* Freiheit ist nur *eine* Richtung des Gesammtvermögens der Freiheit, das als das perpetuum mobile und als das geheimnissvolle punctum saliens der menschlichen Natur beschrieben werden kann. Die moralische Freiheit besteht nämlich in der Unabhängigkeit des Willens von der Begierde oder dem auf das Irdische allein gerichteten Trieb. Die Begierde hat den Verstand, als sein Auge, zur Begleitschaft, und der von der Vernunft erleuchtete Wille soll ihrer Conspiration nicht unterliegen. IV. a. S. 27 vgl. mit S. 34, §. 48, 49; III. 46, 48.

Anmerkung. Die in den §§. 64 und 65 gegebene Entwickelung enthält eine etwas freie Behandlung der Jacobischen Gedanken. In der von uns vorgelegten Concretheit kommen sie bei ihm nicht vor, aber doch, wenn nicht alles täuscht, in derselben Richtung, nach welcher der Verfasser der Abhandlung: über die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft; und der Aphorismen über Freiheit und Unfreiheit des Menschen, sein Auge heftete.

§. 66.

Die Freiheit im weitesten Sinne genommen, kann man auch das Princip der *Endursachen* nennen; einmal insofern, als die Freiheit der lezte Grund des vom Menschen mit Entwurf und Absicht Hervorgebrachten ist, und dann insofern, als sie der lezte Grund ist: *a)* der Anerkennung alles nach Endursachen Gewordenen als eines solchen und *b)* des daraus abfliessenden

Glaubens oder unmittelbaren Innewerdens eines intelligenten und freien Urhebers.

Zugleicher Zeit sieht man, dass der Begriff der Freiheit nicht nur dem Begriff der Nothwendigkeit, sondern auch dem Begriff von blindem Schicksal oder Ungefähr entgegengesezt wird. III. 394. Anmerk.

§. 67.

Die Wahrheit des so bestimmten Begriffes der Freiheit lässt sich nicht *beweisen*. Denn der Verstand, der die Rolle des Demonstrators immer und überall übernimmt, hat in seinem tiefsten Wesen ein Interesse, den Begriff der Freiheit sogar unwahr zu machen. Offenbar ist durch die Freiheit ein Unbedingtes oder Absolutes gesezt; und der Verstand lässt nichts dergleichen gelten, er sezt Bedingungen und Bedingtes ins Unendliche. II. 322, 323, 319; III. 48; IV. a. 32.

Dagegen spricht für die Realität dieses Begriffes der innwendige gewisse Geist mit einer Gewalt, der kein Syllogism gewachsen ist, IV. a. 32; II. 318; III. 48, nämlich *mit der That*.

Dafür sprechen auch die unbedingten Urtheile aller Menschen in Ansehung des Werths und Unwerths der menschlichen Handlungen, was nur unter Voraussetzung der Freiheit möglich ist; dafür die Entscheidungen, wornach wir unsere Handlungen nur uns zuschreiben und Anderen die ihrigen; wornach wir einen Homer, Sophokles, Pindar, Ossian und Klopstock — Aristoteles, Leibnitz, Plato, Kant und Fichte, alle Dichter und Philosophen, alle Gesetzgeber, Künstler und Helden für die Meisten ihrer Werke, nicht umgekehrt *sie* für die Werke der Iliade, der Messiade, der olympischen Siegeshymnen u. s. f. halten. Diese Entscheidungen sind aber so sicher, als das Leben selbst; sie sind *allgemein* und *unmittelbar*, durch keinen katego-

rischen Imperativ und Spinozistische Syllogismen vermittelt, und desshalb gar nicht verdächtig.

§. 68.

Das Gebiet der Freiheit im Gegensatze zu der Sphäre des bloss Natürlichen wird bezüglich auf unser Erkenntnissvermögen durch lauter *Wunder* und *Geheimnisse* bezeichnet. Ueberhaupt sind all diejenigen Gegenstände, auf welche es uns in der Philosophie ganz allein ankommt — das hinter den Erscheinungen liegende Erscheinende, das Ewige und Unveränderliche, mit einem Wort, das Wahre — der *Wissenschaft* ganz fremd. Die Absolutheit und Existenzialität sind grundwesentliche Eigenschaften des Wahren; grundwesentliche Eigenschaft der Wissenschaft aber ist, das Absolute abzustreifen und die Existenzen zu vernichten. Wie der *Buchstabe*, weil er dieses ist, den *Geist* nicht fasset, so dringt die Wissenschaft nicht bis zum *Wahren* vor. Wenn nun gleich der Buchstabe den Geist nicht fasset, so hat er doch einen gewissen Geist, der sein Geist ist, nämlich die Wahrheit, das Object der Wissenschaft. Was ist denn aber diese Wahrheit? Die ganze äussere Natur nach ihren nothwendigen Erscheinungen und Erscheinungsformen in Begriffen aufgefasst (nachdem Zeichen für die Sachen gesezt worden) und dargestellt; das innere Wollen und Denken des Menschen, dargestellt in ihrem Formalismus; die Zahlen und ausgedehnten Grössen, ohne Zahlenbedeutung und Substanzen; die Bewegungen ohne ein bewegendes lebendiges Princip; überhaupt die blossen Abrisse der Dinge ohne den Grundriss, die Formen ohne das Formende und den Gehalt. Man vgl. II. 314, 315; III. 36, 40, 43.

§. 69.

Die Gegenstände der Philosophie, oder das Wahre an den Dingen wird uns vermittelst der Vernunft zu Theil, nicht als ob wir *durch* die Vernunft ein Wissen des Wahren, da es nur einen Glauben zulässt, erreichen könnten. Wir erhalten durch und mit der Vernunft nur *Ahnung* des Wahren. Wie nämlich das Wissen ein Sein, die Wahrheit ein Wahres *voraussezt*, so sezt die Vernunft das Wahre voraus und muss als dieses Voraussetzungsvermögen bezeichnet werden. Ein begriffsmässiges Wissen von dem Wahren gibt sie also nicht, sondern allein eine *Weisung* auf es hin. Die Weisung auf das Wahre ist aber zugleich Weisung auf das Schöne und Gute. Und damit hat die Vernunft ihre Begierde, durch die Erscheinungen hindurch zum Erscheinenden zu dringen, befriedigt, und die lezte *Absicht* aller Philosophie ist erreicht. III. 32, 33.

Schlussanmerkung. « Und so überhaupt und durchaus bin ich noch derselbe, der in den Briefen über Spinoza von dem Wunder der Wahrnehmung und dem unerforschlichen Geheimniss der Freiheit ausging, und es wagte auf diese Weise mit einem salto mortale nicht sowohl seine Philosophie zu begründen, als seinen unphilosophischen Eigensinn der Welt tollkühn vor Augen zu legen.» III. 43 vgl. S. 55 und VI. S. 231.

VIERTE ENTWICKELUNGS-PERIODE.

Der Schellingianismus in seinem Ausgang und Zusammenhang mit der Kantischen und Fichte'schen Philosophie.

§. 70.

Zwei Widersprüche drücken das Kantische System, wovon der erste schon aufgedeckt, der andere wenigstens angedeutet wurde. Hier kommt es darauf an,

sie in ihrem Zusammenhang aufzufassen, eben damit und überhaupt einen Blick über den ganzen Kriticismus zu werfen, um *Schellings* Lehre in ihrer Genesis, *als vollkommen consequenten Kriticismus* zu erblicken.

§. 71.

Die kritische Philosophie.

Reine Mathematik, reine Naturlehre und Metaphysik lehren *de facto*, dass es apriorische Erkenntnisse gibt, d. h. Vorstellungen, Begriffe und Urtheile *von Gegenständen*, die theils schlechterdings und durchaus von der Erfahrung (empirischen Erkenntniss) unabhängig, theils wenigstens ihr vorgreifend, sie anticipirend, überall aber ohne irgend eine Beimischung aus ihr vorhanden sind. III. 67, 68.

Eine gründliche Untersuchung über die *Möglichkeit* solcher Erkenntnisse lehrt einerseits, dass alle Gegenstände der Erfahrung nur *Erscheinungen* sein können, die ausser unserer Vorstellungskraft d. h. so wie sie vorgestellt werden, keine Realität haben, ob es gleich ohne Widerspruch gedacht werden kann, dass den Erscheinungen *Dinge an sich* entsprechen oder zu Grund liegen (Kritik d. r. V. Vorr. S. XXVI.); andererseits aber, dass die gesammte speculative (apriorische oder Vernunft-) Erkenntniss lediglich im Gebiete der Erfahrung gilt, dass namentlich die Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche sich durchaus nur auf den Verstand beziehe und dieser wieder auf die reine Sinnlichkeit, diese aber, *sofern Gegenstände erkannt werden sollen* auf empirische Anschauung, dass also alle Erkenntniss von Gegenständen, welche die Vernunft über die Erfahrung (empirische Erkenntniss) hinaus zu haben vorgibt, nur Gedichte sind, deren objective Gültigkeit ewig unerweislich bleiben wird. III. 340, 341, 360 *).

*) Vgl. hiezu: Kritik der reinen Vernunft. S. 382, 383, 671, 692.

Dessen ungeachtet aber treibt es uns über die Erfahrung hinaus zum Unbedingten hin. Kritik d. r. V. Vorr. S. XX. Und um dieses, und damit die ganze intelligible Welt, nicht absolut zu verlieren, war es nothwendig zu zeigen, dass es theoretisch nicht wahr gemacht werden könne; es war nothwendig, einzusehen, dass, was wir *erkennen*, nur Erscheinung sei, und nicht das gesuchte Unbedingte. Denn hätten wir zwischen Ding an sich (Absolutem) und Erscheinungen (Relativem) nicht unterschieden und *alle theoretische Erkenntniss* der speculativen Vernunft nicht schlechthin auf die Erkenntniss blosser Erscheinungen herabgesezt; so hätten wir auch dem Wahne nicht vorgebeugt, das Absolute *erkennen* (statt, auf praktische Vernunft gestüzt, *glauben*) zu wollen. Nun hätte sich aber nachgerade ergeben müssen, dass das Absolute nicht erkennbar ist, und wir wären also zu dem Schlusse genöthigt gewesen, dass das Absolute überhaupt gar nicht sei, oder um es nichts sei.

Nothwendig war es aber auch, dass bei der Einsicht von der Unzulänglichkeit einer speculativen Erkenntniss des Unbedingten oder Absoluten die Unmöglichkeit, es überhaupt und problematisch zu setzen, nicht mit hervorging, d. h. es war nothwendig, dass der Verstand und die auf ihn sich stützende Vernunft nicht behaupteten, es sei unmöglich oder widersprechend, dass ein Unbedingtes sei. III. 370, 371; vgl. Kritik d. r. V. Vorr. S. XXIX. Diess konnte aus zwei Gründen nicht geschehen, einmal, weil die Erkenntniss des Relativen ein Absolutes, die Erscheinungen ein Ding an sich *voraussetzen*, geschweige als unmöglich verwerfen; dann liegt es gar nicht in der Sphäre der speculativen theoretischen Vernunft, da sie nur auf Erscheinungen geht, über das Ding an sich positive Entscheidung zu geben.

Da nun diesem zu Folge weder der Verstand noch die Vernunft wegen des Unbedingten Widerspruch einlegen, sondern dessen problematische Gültigkeit zugeben*); so ist in Ansehung der Wahrheit und objectiven Gültigkeit desselben für den *Glauben* Platz gewonnen**). Ueber die theoretische Vernunft erhebt sich die praktische mit Recht. Denn alle Sätze, die einem a priori unbedingt praktischen Gesetz anhangen, müssen von der theoretischen Vernunft als wahr angenommen werden, weil in Ansehung des Handelns nach den Vorschriften der practischen Vernunft alle aus den subjectiven Anschauungs- und Denkformen herrührende Hindernisse einer Erkenntniss von Dingen, *wie sie an sich sind*, wegfallen. Die praktische Vernunft postulirt das Unbedingte wirklich und dieses Postulat muss von der theoretischen Vernunft respectirt werden. Die uneingeschränkte Annahme des Unbedingten in Folge dieses Postulates heisst der reine *Vernunftglaube*. III. 365, 344, 345, 370; II. 17, 21, 22, 34. Vgl. Kritik d. pr. V. S. 258, 259 Anmerk.

Diess sind die Grundzüge der Kantischen Philosophie.

§. 72.

Was nun die zwei oben berührten Widersprüche in diesem Systeme betrifft, so besteht nach Jacobi der erste in folgendem:

«Kant geht unwidersprechlich von dem Naturglauben an eine unabhängig von unseren Vorstellungen vorhandene materielle Welt aus, und vertilgt ihn nur hintennach durch die Lehre von der absoluten Idealität alles

---

*) Vgl. Kritik d. r. V. S. 100, 101, 343, 310. Kritik der Urtheilskraft S. 346, 328.

**) Vgl. Kritik d. r. V. S. 856, 498. Vorr. XXX und die Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft.

Räumlichen und Zeitlichen, dergestalt, dass man, wie ich früher mich ausgedrückt habe (im Anhang zu dem Gespräch: D. Hume, oder über Realismus und Idealismus. II. S. 304), ohne von dem Naturglauben als einer festen und bleibenden Grundlage auszugehen, nicht in das System hinein, mit ihm aber nicht darin verharren und sich niederlassen kann.» II. 37, 38; III. 72 — 79.

Fichte, der dasselbe auch bemerkte *), hielt dafür, dass eine solche Inconsequenz nicht in dem eigentlichen Sinne Kants liege, dass sie ein Missverständniss seiner Leser, die mehr an dem Buchstaben, als an dem Geiste des Systems kleben, sei. Nur Jac. Sig. Beck**) soll sich, nach ihm, dieses Missverständnisses in Ansehung der Kantischen Philosophie nicht schuldig gemacht haben. Fichte ging sogar soweit, zu behaupten, dass Kant von einem, vom Ich verschiedenen, Etwas gar nichts wisse, und falls er so etwas doch wollte, müsste er die Kritik der reinen Vernunft eher für das Werk des sonderbarsten Zufalls halten, als für das eines Kopfes ***). Desshalb war er auch der Meinung, sein System sei kein anderes, als das Kantische ****). Nachdem aber Kant im Intelligenzblatt d. A. L. Z. und im Hamburger Correspondenten sich ausdrücklich und scharf gegen die Fichtesche Ansicht von seiner Philosophie erklärt hatte, blieb kein Zweifel mehr über die eigentliche Meinung des Königsberger Philosophen, und Jacobi konnte auf die obige Weise argumentiren. Fichte

*) Fichte und Nielhammers philosophisches Journal. Jahrg. 1797. 4. Heft.

**) Einzig möglicher Standpunct, von welchem die kritische Philosophie beurtheilt werden soll. Riga, 1796.

***) Philosophisches Journal. 1797. 4. Heft. S. 370; vgl. Jacobis Werke III. 79.

****) Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre. Vorr. S. V; philosophisches Journal. 1797. 1. Heft.

aber ging zu der Ableitung des Seins aus dem Ich, aus der absoluten Subjectivität über*). III. 79 vgl. 371, 372.

§. 73.

Die zweite, mit der ersten übrigens nahe verwandte, Inconsequenz ist eine totale und verbreitet sich über das ganze System. Man kann sie den Widerspruch des *Geistes* der Kantischen Philosophie mit ihrem *Buchstaben* nennen. III. 369.

Kant *geht* nämlich von der Wahrheit und objectiven Gültigkeit der Vernunftideen *aus*. Sie standen in seinem Geiste als ursprüngliche, vor allen Beweisen gewisse, unmittelbare Wahrheiten fest. III. 362. Aber er war damit nicht zufrieden; er suchte diese unmittelbaren Wahrheiten auch mittelbar gewiss zu machen, sie hinten nach *wissenschaftlich* behandelnd. III. 363. Eine solche Art von Mittelweg ist nicht bloss inconsequent, sondern auch ganz unmöglich. Denn *entweder* muss man die genannten Vernunftideen für das nehmen, was sie sind, für ursprüngliche, auf unmittelbarer Geistesauctorität beruhende Grundwahrheiten, die, weil sie solches sind, aller weiteren Bewährung durch Beweise dergestalt fremd bleiben müssen, dass sie durch diese nicht nur nicht weiter gebracht, d. h. gewisser gemacht werden, sondern selbst noch ihre ursprüngliche, eingeborene und natürliche Kraft verlieren III. 367; *oder* man muss sie geradezu, ohne Umschweif, Bedingungen und Cautelen für leere Täuschungen und für Hirngespinste ausgeben. Ein drittes ist überall

---

*) Ich bin, sagt Fichte in einem Brief an Jacobi (Jacobis auserles. Briefwechsel 2. Thl. S. 20) transcendentaler Idealist noch härter als Kant es war. Denn bei ihm ist doch noch ein Mannigfaltiges der Erfahrung; ich aber behaupte mit dürren Worten, dass selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt werde. Vgl. oben §. 42.



nicht möglich. Statt einen dieser zwei Wege zu betreten, liess Kant diese Ideen durch die praktische Thätigkeit der Vernunft *begründen*, nachdem er das diessfallsige Unvermögen der theoretischen Vernunft einleuchtend erwiesen, und *angenommen* hatte, dass der praktischen Vernunft über die theoretische der Primat mit Recht zukomme. Das Widersprechende eines solchen Verfahrens liegt am Tag. Der *Schein* einer wissenschaftlichen Erfindung jener Wahrheiten war das einzige, was hervorgebracht werden konnte, »während im Grunde durch den besagten Primat doch nur das unmittelbare Gefühl des Wahren und Guten, die positiven Offenbarungen der Vernunft über alle wissenschaftlichen Beweise für und wider, über alles Zu- und Einreden des vernünftelnden Verstandes schlechthin, so wie es sich gebührt, erhoben wurden.« III. 364, 363, 179 ff*).

Sonach verliert Kant, wenn wir den *Buchstaben* seiner Lehre festhalten und die Inconsequenzen nicht berücksichtigen, zu denen ihn sein *Geist* verleitete, nothwendig alle Erkenntniss sowohl des Realen überhaupt, als auch seines obersten Grundes — der Natur *unter*, und Gottes *über ihm*. III. 192, 344, 355. Nehmen wir aber die aufgedeckten Widersprüche in Anschlag und sehen bloss auf den *Geist* der Kantischen Lehre, so ist zwar das leztere, der materielle Verlust nicht entschieden; aber was Kant eigentlich wollte — eine *wissenschaftliche Begründung* der Gegenstände der Philosophie — hat er nur dem Scheine nach, nicht in der That und Wahrheit erreicht. III. 361 — 363, 344,

*) Mit dem in dem gegenwärtigen und vorhergehenden Paragraphen Dargelegten befasst sich eigentlich und ausführlich die Abhandlung Jacobis: Ueber das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. Im 3. Bd. sämmtlicher Werke S. 61 — 195.

345. Indessen ist doch bei Kant, rücksichtlich der angegebenen zwei Fälle, die Wahl nicht ganz freigestellt. Mehr, und eigentlich, ist er in dem leztern Falle. Er opferte den unaustilgbar seinem Geist sich darstellenden Ueberzeugungen von der Realität der übersinnlichen Ideen das Interesse der Wissenschaft und ihre Folgerichtigkeit auf.

§. 74.

Nicht also seine *Nachfolger.* Sie zogen den Buchstaben seiner Lehre ihrem Geiste vor. Sie verschmähten es, Resultate zu gewinnen, auf Kosten der Wissenschaft freilich, wegen welcher allein doch alles Philosophiren unternommen wird, und ohne welche sie auch alle Bedeutung, allen Werth verliert. III. 345; II. 22; IV. a. Vorr. XVI. XVII. u. a. m. O.

Auf den rein wissenschaftlichen Standpunct sich stellend, «verschmähend die vom Vater ausgedachte Hülfe, brachte die leibliche Tochter der kritischen Philosophie, die *Wissenschaftslehre*, ohne Kantische Postulate ein reineres und bündigeres System der Sittenlehre, als das von dem Urheber der kritischen Philosophie aufgestellte hervor.» Dagegen aber verschwand auch der Kantische *lebendige* Gott, und an seine Stelle trat ein Gott ausdrücklich ohne Bewusstsein und Selbstsein, die lebendige moralische Weltordnung, aber kein supramundanes Wesen. III. 346. Fichte hielt es für eine Ungereimtheit, Gott als ein individuelles, besonderes, persönliches Wesen zu denken; dagegen lehrte er noch — so gut es nach Vertilgung des wahren Gottes angehen mochte — namentlich und ausdrücklich den Dualismus zwischen einer physischen und moralischen Weltordnung, zwischen Nothwendigkeit und Freiheit.

§. 75.

Schelling.

Aber schon der zweite Sohn Kants konnte nicht mehr begreifen, wie man sich in der Philosophie einen solchen Zweck versetzen möge — die Darlegung eines absoluten Gegensatzes — wie man, was Kant vollständig, zum Theil noch Fichte that, einen von der *Natur* verschiedenen Gott, eine von der Nothwendigkeit verschiedene Freiheit an die Spitze der Philosophie, wenn auch nur in Gedanken sezen, kurz, von einem Dualismus in ihr ausgehen, und so die Bewährung desselben auch gelänge, wie am Ziele angelangt, befriedigt stille stehen und ausruhen könne. III. 347, 348 *).

Vielmehr muss nach ihm als Zweck der Philosophie vorgesezt werden, dass nur *Eines* sei und ausser diesem Einen *Nichts;* d. h. aller Dualismus muss aufgehoben, es muss erkannt werden gegen Gott als ein supramundanes Wesen, gegen die Freiheit als verschieden von der Nothwendigkeit. III. 384.

Wie dieses der Wissenschaft als solcher vollkommen angemessen und ihrem Interesse durchaus entsprechend ist, so ist es auch als eine nothwendige und unausbleibliche Consequenz des Kantianismus unverkennbar. III. 385. Denn «wenn die Vernunft wirklich sich *bloss* auf den Verstand bezieht, und *dieser bloss auf die Sinnlichkeit* (welche etwas wahrhaft Seiendes auch nicht offen-

---

*) Wie man sieht, leitet Jacobi die Schellingische Philosophie aus der Kantischen und Fichteschen von Seiten der Metaphysik ab. Diess ist in jedem Betracht unvortheilhaft. Abgesehen davon, dass dadurch die Schellingische Lehre in ein schiefes Licht zu stehen kommt, ist es noch ein Verstoss gegen die Geschichte selbst und gegen die Gründlichkeit. Denn das Schellingische System entstand zunächst aus dem Fichteschen im Puncte der Wissenschaftslehre, und von diesem Gesichtspunct aus wird es allein richtig verstanden.

bart) *); wenn sie von den Naturanschauungen *ausgehend*, nur *allmählig sich aufschwingt* zu Ideen**); so sind diese nur erweiterte Verstandesbegriffe, ohne erweisliche objective Gültigkeit, und die *Wissenschaft* kann nicht ernstlich genug vor dem Betruge warnen, den sie zu spielen so geschickt sind. In der That, wenn die Kantische Deduction der Ideen richtig ist, so lässt sich nichts verkehrteres denken, als von solchen Ideen ausgehen und sie an die Spitze der Wissenschaft stellen zu wollen. (Verkehrt ist es also, nach dieser Voraussetzung, auszugehen von einem Gott, der nicht die Welt ist, von einer Freiheit, die die Nothwendigkeit nicht in sich einschliesst, von einer Unsterblichkeit die noch auf etwas anderes deutete, als auf einen ewigen und unendlichen Kreisel der Naturkräfte). Thut man aber wirklich, nach Kantischer Anweisung, auf die Ideen *als ursprüngliche Erkenntnisse von objectiver Gültigkeit* Verzicht, so kommt das *offenbare Nichts* auf die Seite Gottes und alles Uebersinnlichen oder *Uebernatürlichen*, das *allein Wahre* und *Wirkliche* auf die Seite des sinnlich Anschaubaren, der allein sich *objectiv darstellenden Natur* zu stehen. Das lezte hätte Kant, nach seiner Hauptvoraussetzung, als consequenter Denker ergreifen müssen, und wäre dann, eben so nothwendig selbst der Urheber des erst in der zweiten philosophischen Generation nach ihm mit so vielem Glanze hervorgetretenen Idealmaterialismus, der absoluten Identitäts- und All-Einheitslehre geworden.» III. 376—378; vgl. S. 372, 373.

Diess die Genesis der Schellingischen Lehre nach Jacobi.

---

*) Kritik d. r. V. S. 671, 692.

**) Kritik d. r. V. S. 491.

§. 76.

Die Behauptung, dass nur Eines sei und ausser diesem Einen Nichts, oder: dass die Natur selbstständig und in sich allgenugsam sei, III. 348, 386, 388, ist zwei Verlegenheiten ausgesezt, die in Ansehung ihres Endresultats gleich sind.

Betrachtet man nämlich ihr zu Folge

1) die Natur als den Inbegriff alles Seins, alles Wirkens und Werdens, alles Entstehenden und Vergehenden; so ist schon der Begriff von dieser Natur unbefriedigend und unhaltbar. Man vermisst an ihm die jedem Begriff nothwendige Angabe des genus proximum und der differentia specifica. Wir erhalten als positiven Inhalt des Naturbegriffs ein blosses Nicht-Nichts; als negativen das absolute Nichts, ohne die Zugabe eines Merkmals zur Unterscheidung des einen von dem andern.

2) Betrachtet man aber die Natur nicht als den Inbegriff alles Seins, sondern als die absolute Productivität, und diese als das allein wahrhafte Sein, während die Unendlichkeit des von ihr Producirten, die einzelnen Wesen, nichts sind (wesshalb auch die Natur nicht als der Inbegriff dieser Wesen vorgestellt werden kann, weil sie dann gleichfalls nichts wäre); so ist auch diese Auskunft nicht erkleklich. Denn wenn man die absolute Productivität auch noch umschreiben und erklären wollte *als die heilige und ewig schaffende Urkraft der Welt, die alle Dinge aus sich selbst erzeuge und werkthätig hervorbringe, als den allein wahren Gott, den Lebendigen*; so dringt sich der Schluss nur noch auffallender hervor, dass dieser Gott, da er ja die Veränderlichkeit und der Wechsel selbst der Dinge, oder die Zeitlichkeit ist, auch nichts anders in Wahrheit hervorbringe, als *ewig nur die Zeit*. Denn, erstens, was dieser Gott schafft und hervorbringt, ist, als nur

in ihm, und ausser ihm nicht, vorhanden, blosse Veränderung und Modification seiner selbst, d. i. Succession oder Zeit; da er aber, zweitens, in Absicht auf Quantität und Qualität immer derselbe war, ist und bleibt, d. h. da er, als Natur, sich weder vermehren noch vermindern, weder erhöhen noch erniedrigen kann, dabei aber zugegeben und eben erst erwiesen worden ist, dass er einen Wechsel fortwährend in sich verursache: so muss man annehmen, sein innerstes und eigenstes Wesen bestehe in der Zeitlichkeit selbst und in nichts anderem, er selbst sei nur die Zeitlichkeit. Wenn nun auch versichert wird, diese Veränderlichkeit, als eine absolute, sei in ihrer Wurzel (implicite) ein *Unveränderliches*, so wird doch nicht geleugnet, sie sei in ihrer Frucht (explicite) ein absolut Veränderliches, dergestalt, dass in jedem bestimmten Augenblick das All der Wesen nichts ist. Auf jeden Fall also haben wir uns hier einen Gott zu denken, dessen Schöpfungswort ist: Es werde nichts. Ist aber die Welt, mit allem was, in ihr ist, in jedem bestimmten Moment ihres explicirten Daseins *nichts*; so ist auch die hervorbringende Ursache derselben, die Natur, oder die heilige, ewig schaffende Urkraft der Welt in demselben Maasse nichtig, wie ihre Wirkung. III, 388—394.

§. 77.

Aber die Zeit und die Zeitlichkeit, der stete Wechsel und die Veränderlichkeit, welche das Producirende und Producirte sind, und allein es sind, das allein Gewordene und Seiende — diese Zeit, behaupten wir, ist eine durchaus *leere*, und jener Wechsel ein durchaus leerer und unfruchtbarer. Denn so wie sich Ursache und Wirkung gegenseitig bedingen, und Ursache ohne Wirkung ein Unding ist; also ist auch Ursache und Wirkung ohne Zeit, und umgekehrt, ein Unding.

Nun aber ist, nach dem Systeme des All-Einen oder des Naturalismus das Absolute nicht als Ursache, sondern als Grund zu denken; zwischen Grund und Folge ist aber der Eintritt einer Zeit eben so unmöglich, als zwischen Subject und Prädicat. Also ist jene Zeit eine *leere* und ein Unding. III. 404, 407, 408. Beilage C.

§. 78.

Wie dieses alles so kommen musste, ist klar. Sich zu verständigen durch *vollendete Wissenschaft* über den Ausgang der Welt aus Gott (über die Abkunft des Endlichen aus dem Unendlichen), ist die Absicht dieses Systems. Der Begriff des Grundes aber ist der höchte im Verstande und nichts anderes, als der Begriff des vollkommen Allgemeinen und Unbestimmten, der reinen Negation, des reinen Nichts. Der Begriff des Grundes ist eigentlich nur das *Gesetz*, nach welchem der Verstand vom Besondern zum Allgemeinen fortschreitet, also die allgemeine Verallgemeinerungsformel des Verstandes. Je höher ich aber in dem Begriff des Grundes, diesem Naturtrieb des Verstandes gemäss, von dem Besondern zum Allgemeinen aufsteige, desto mehr verschwinden Individualität und Realität, überhaupt *bestimmte Gestalten*, und alles löset sich in eine subjective Totalität auf, die nur insofern alles in sich fasst, als ich, um zu ihr zu gelangen, alles Besondere, Individualität und Realität, vernichten musste, und mir dieser successiven Auflösungsmethode an ihrem Ende am klarsten bewusst werde. Man hat also hier, am Ausgang dieses hochmüthigen Processes, statt eines lebendigen Erkenntnissprincipes ein caput mortuum, an dem man nicht einmal Spuren des Lebens, sondern allein und höchstens nur Spuren des allmählig sich entwickelnden tödlichen Hauches bemerken kann.

Nun könnte man sich aber versucht fühlen, dem Begriff des schlechthin Allgemeinen, des blossen Nicht-Nichts, dessen auffallendste Blöse der durchgängige Mangel eines Inhaltlichen ist, dadurch Fülle und positiven Inhalt zu verschaffen, dass man mit ihm den Begriff einer unendlichen Zeit und eines in ihr sich enthüllenden Naturmechanismus — einer nothwendigen Causalitätsreihe — verbindet *). Allein eine solche Verbindung ist unmöglich. Denn für's erste ist auf dem Standpunct des blossen Verstandes, auf den das in Frage stehende System sich gestellt hat, der Begriff eines unendlichen Naturmechanismus unhaltbar, weil wir das Hervortreten einer Wirkung aus ihrer Ursache, also das Causalitätsgesetz überhaupt, nur dann begreifen, wenn wir den Begriff der Ursache in den Begriff des Grundes verwandeln und die Zeit vertilgen; für's zweite und eben darum wäre die Verbindung eines logischen Abstractums und seiner genetischen Reihe, die bloss formal ist, mit einer reellen Entwickelungsreihe und ihrem lebendigen Gesetz, dem Causalitätsgesetz, eine Verbindung heterogener Elemente. III. 450 — 454; 415 — 417, 404 und 408; III. 78 — 81.

Noch ein anderer Weg bietet sich dar, dem Begriff des durchaus Allgemeinen und Unbestimmten *Inhalt* zu verschaffen. «Betrachten wir das wirkliche Entstehen und Werden in der Natur, so scheint das Gesammte, von uns *Weltall* genannt, auf eine allmählige Entwickelung aus einem früheren Chaos, aus einem ursprünglich *Wüsten* und *Leeren* hinzuweisen. Sehen wir doch noch immer dem vollkommeneren *Fertigen* ein

*) Der Versuch einer solchen Verbindung liegt nicht nur überhaupt sehr nahe; er ist sogar ganz unerlässlich. Denn durch ihn allein nähere ich mich der Aufgabe, die ich lösen will: das Dasein einer successiven, ursachlich in sich zusammenhängenden Welt begreiflich zu machen.



unvollkommenes *Unfertiges*, Ungestalt der Gestalt, Unbesonnenheit der Ueberlegung, wilde Begierde dem Gesetz, rohe Sittenlosigkeit der Sitte vorausgehen und wir die Grundlage davon ausmachen. Jener Begriff des Chaos entspricht dem durchaus Unbestimmten des Verstandes, beide schliessen sich aneinander: der leere Verstandesbegriff wird gleichsam ausgefüllt durch Materie, aber durch ein Unwesen nur von Materie, durch eine Materie ohne alle materielle Bestimmung, welcher bloss die Möglichkeit, aber nicht die Wirklichkeit bestimmter sinnlich wahrgenommener Beschaffenheiten eigen *sein soll*.« II. 82.

§. 79.

Damit sind wir auf dem Culminationspunct der All-Einheitslehre angekommen. Darnach ist Gott Leben und nicht bloss Sein*). Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Werden und Leiden unterthan. Der Verlauf des göttlichen Leben ist wie der Verlauf der natürlichen Dinge, da beide eigentlich eins und dasselbe sind, und geht vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fort. Es lassen sich aber im göttlichen Leben drei Perioden unterscheiden:

1) Gott als *Indifferenz*, Ungrund oder Urgrund. Als solcher ist er nicht ein Product der ewigen Gegensätze des Idealen und Realen, noch enthält er dieselben, auch nur implicite, in sich, sondern ist lediglich der Grund seiner Existenz und muss in Absicht auf jene Gegensätze in der Disjunction (Weder-Noch) gedacht werden.

2) Der Urgrund geht aber nach einer in ihm liegenden *Sehnsucht nach Selbstoffenbarung* nothwendig in

*) Jacobi nimmt hier vorzugsweise auf die Abhandlung von der menschlichen Freiheit Rücksicht, die im ersten Bande der philosophischen Schriften von Schelling enthalten ist.

zwei gleiche ewige Anfänge auseinander, nicht dass er beide *zugleich*, sondern dass er in jedem *gleicher Weise*, also in jedem das Ganze oder ein eigenes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm als Ungrund nicht zugleich oder eins sein konnten,

3) *durch Liebe* Eins werden, d. h. er theilt sich nur, damit Leben und Liebe und persönliche Existenz sei. (S. Schelling a. agf. O. S. 497—499; 505, 493, 494; 429—432). Diess ist die lezte Epoche des göttlichen Werdens, in der er erst ganz fertig und verwirklicht erscheint. Das Ganze fasst Jacobi gut so zusammen. »Indifferenz am Anfange, Identität am Ende, Kampf in der Mitte.« II. 89.

§. 80.

Allein fürs erste ist es völlig unstatthaft, das Vollkommene aus dem Unvollkommenen hervor gehen zu lassen. II. 83, 87. Hernach kann Gott in keiner Epoche seines Lebens als etwas Unvollkommenes gedacht werden, weil er sonst nicht Gott wäre. II. 90, 91. Ferner ist es sehr leicht gedenkbar und möglich, dass Gott, dessen vollkommene Verwirklichung die Alleinheitslehre in eine ferne Zukunft sezt, wohl schon in der Vergangenheit, wo diese Lehre noch nicht da war und zusehen konnte, manchmal bis zur verklärten Einheit durchgebrochen wäre. II. 85, 86. Darin aber *widerspricht* sich diese Lehre selbst. Nach geschehener vollkommener Actualisirung Gottes muss auch alles Werden desselben und das All überhaupt aufhören. Denn dieses war nur zum Zweck dieser Actualisirung da. Wenn aber das Werden aufhört, so ist auch kein Leben mehr, da nach ihr das Leben nur im Werden ist. Gottes höchste Blüthe ist also auch sein Tod. Oder wenn er dennoch, auf seiner höchsten Stufe ange-

kommen, am Leben *bleiben soll*, warum sollte dann nicht fortwährender Kampf, ein Werden nöthig sein, da es doch zur Hervorbringung dieses Lebens nothwendig war? II. 87, 88.

Zulezt und überhaupt bewegt sich die Alleinheitslehre nach Jacobi in einem Zirkel, wozu das Weder — Noch, oder die Disjunction, in welcher Gott als Ungrund gedacht werden muss, den Schlüssel liefert (ähnlich dem Spinozistischen Quatenus). Denn es ist nach ihr «weder Vor noch Nach, kein Erstes und kein Leztes, kein Vergangenes und kein Zukünftiges;» und doch wollte auch sie über all dieses Aufschluss geben, es sogar begreiflich machen. II. 94; III. 402, 410.

§. 81.

Verhältniss des Schellingianismus zur Wissenschaft.

Die bisher gegen die Alleinheitslehre vorgebrachten Einwürfe waren speciell und trafen, mit Ausnahme des lezten, nicht das Ganze. Es ist aber durchaus nöthig, einen Blick auf das Ganze zu werfen und einen allgemeinen Gesichtspunct für die Kritik dieses Systemes aufzustellen. — Dieser Gesichtspunct kann nicht beliebig gewählt werden; er muss aus der Sache selbst sich hervorthun und als ein gegebener erscheinen. Bekanntlich wollte Schelling, so gut, und noch mehr als Fichte, die Philosophie zu einer evidenten Wissenschaft erheben. Strenge Wissenschaftlichkeit war ihm der Hauptgesichtspunct bei seinen philosophischen Bemühungen. Desshalb schlug er auch in der (ältern) Zeitschrift für speculative Physik denselben Weg der Darstellung ein, den Spinoza in seiner Ethik betreten hat, den Weg der Demonstration. Ist, und wie ist es ihm gelungen, diesen zur lezten Absicht erhobenen Gesichtspunct zu realisiren?

Der Wissenschaft zu lieb hob die Alleinheitslehre den aller Philosophie zu Grund liegenden Dualismus auf; und doch gelang es ihr nicht das begreiflich zu machen, was sie begreiflich machen wollte. Denn obgleich die Alleinheitslehre gleich von vorneweg einen *reellen Gegensatz* zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen leugnet, so gibt doch auch sie eine gewisse Unterschiedenheit beider, überhaupt ein Verhältniss zwischen ihnen zu, das die Philosophie nicht umgehen, dessen Aufklärung ihr höchstes Object sein soll. Dieses Verhältniss wissenschaftlich zu ermitteln, d. h. die Abkunft des Bedingten aus dem Unbedingten begreiflich zu machen, war sie aber desshalb nicht im Stande, weil die Natur, die ihr *alles* ist, ihrem Wesen nach keinen Anfang und kein Ende hat, und ein reelles Princip allenthalben vermissen lässt, oder voraussezt, anstatt es darzubieten, oder selbst zu enthalten. Die Natur lässt sich nicht aus sich selbst, dem Ganzen nach genommen, begreiflich machen, und eine Philosophie, die *nur* sie anerkennt, bleibt daher nothwendig Stückwerk. III. 403.

Man hat freilich den Versuch gemacht, das Unbedingte (das auch die Alleinheitslehre, und sogar vorzugsweise berücksichtiget, wie überhaupt keine Philosophie von ihm ganz absehen kann) als das Substrat, als den *Grund* (im Gegensatz von *Ursache*) des Bedingten vorzustellen; aber diess ist, wie schon oben gezeigt wurde, nur ein Lückenbüsser des Verstandes, und es ist nicht weniger unbegreiflich, weil geheimnissvoll: wie die Welt aus einem solchen Ersten entsprungen sei*), als es unbegreiflich ist: wie jenes Erste *als Ur-*

*) Dazu kommt noch, dass dieses Substrat das gar nicht sein kann, was es sein soll — Gott. Doch davon ist hier abzusehen, wo wir nicht die Resultate der Alleinheitslehre, sondern ihren wissenschaftlichen Character ins Auge fassen.

sache, als eine selbstbewusste, freie, dem vernünftigen Willen des Menschen analoge Ursache, als eine nach Zwecken wirkende höchste Intelligenz — der Welt des Bedingten zur realen Voraussetzung gedient habe. III. 410 — 415. — So hielten sich also *Theismus* und *Naturalismus* in Ansehung der Wissenschaftlichkeit vollkommen das Gleichgewicht, und die Wissenschaft muss sich in Ansehung beider für gleich neutral erklären. III. 410 vgl. 400.

Zusatz. Die Bemerkung ist hier von grosser Wichtigkeit, dass es, nach Jacobi, in aller Philosophie, zu Folge einer unveränderlichen Natureinrichtung unseres Geistes, des Verhältnisses nämlich, in welchem der Verstand zur Vernunft steht, nur zwei Hauptwege geben soll, die rücksichtlich ihres wissenschaftlichen Characters gleich, rücksichtlich ihrer Resultate toto coelo verschieden seien. *Entweder* sezt man die Vernunft über den Verstand und nimmt eine intelligente und freie Ursache als Erstes an; *oder* man sezt den Verstand über die Vernunft, leugnet, dass die Freiheit von der Nothwendigkeit, Gott von der Natur verschieden seien u. dgl. kurz: man denkt sich das Absolute entweder als *Grund* = Naturalismus, oder als Ursache = Theismus. III. 412; VI. 259 vgl. mit III. 404, 382. Als eine blosse Modification des Naturalismus nun betrachtet Jacobi die Lehre Schellings, und bestreitet sie auch meistens nicht in ihrer Besonderheit, als individuelles System, sondern in ihrer Allgemeinheit, als Glied einer Gattung. Eben so wenig bestreitet er sie immer in ihren einzelnen, bestimmten Aeusserungen, sondern meistens in ihren «nothwendigen» Resultaten. Ist es aber in Ansehung der Schellingischen Lehre schon misslich, den metaphysischen Gesichtspunct zur Hauptgrundlage der Kritik zu machen; so ist es noch ungleich gewagter, und in Ansehung jedes philosophischen

Systems unzulässig, es bloss gattungsmässig, statt individuell zu behandeln, ihm Resultate zu leihen, statt die ausdrücklich gegebenen festzuhalten. Mit Recht beklagt sich darüber Schelling im Eingang zu seiner Schrift: Ueber das Wesen der Freiheit u. s. w. 1809. Dabei muss man aber auch das anerkennen, dass eine vollständige Kritik eines philosophischen Systems sowohl das genus proximum (die Gattung desselben), als auch die differentia specifica (die Individualität desselben) zum Objecte nehmen dürfe und müsse, so lange sie von jenem nicht mehr berücksichtigt als in diesem ist. Hernach darf sich das Niemand verbeten, dass man bei einem philosophischen System zwischen Buchstabe und Geist unterscheide und die Kritik auf beide beziehe, sobald man nachgewiesen hat, dass in ihm wirklich ein solcher Unterschied vorkomme. Von beiden Licenzen hat Jacobi Gebrauch gemacht, und wir tadeln nur die zu grosse Ausschliesslichkeit, die vorzugsweise Berücksichtigung des Allgemeinen, der sogenannten nothwendigen Resultate, oder des Geistes. Zu tadeln also ist nicht das totum, sondern nur das nimium. Anders verhält es sich vielleicht mit derjenigen Aeusserung Jacobis, die Personen zu verlezen, statt Systeme zu bestreiten scheint, eine Aeusserung, die Schelling besonders auf sich bezog und mit so grosser Heftigkeit in dem «Denkmal der Schrift F. H. Jacobis von den göttlichen Dingen u. s. w.» beantwortete.

«Der nicht irrlehrende, nicht täuschende, sondern zu sich selbst unverholen bekennende *aufrichtige, klare und baare Naturalismus*, sagt Jacobi III. 386, stehet, als *speculative Lehre*, neben dem Theismus gleich unsträflich da. Stolz, und selbst mit bitterem Hohn mag er den Theismus von sich weisen, und erklären, dass er mit ihm, der nur ein Gespenst, kein ächt *wissenschaftliches* Wesen sei, nichts zu schaffen, noch zu

theilen haben möge: der Weise wird desswegen ihm nicht zürnen. Nur muss der Naturalismus, um sich in dieser Unsträflichkeit zu erhalten, auch dieselbe aufrichtige keke Sprache unverändert führen. Er muss nie reden wollen auch von Gott und göttlichen Dingen, nicht von Freiheit, von sittlich Gutem und Bösem, von eigentlicher Moralität; denn nach seiner innersten Ueberzeugung sind diese Dinge nicht, und von ihnen redend sagt er, was er in Wahrheit nicht meint. Wer aber solches thut, der redet Lüge.» Nicht leicht kann eine Rede dem Missverständniss näher liegen als diese. Sie ist moralisch verletzend, sobald man das Wort Lüge in seiner eigentlichen Bedeutung nimmt; ohne das ist sie es aber nicht. Es ist nicht leicht über das eine oder andere zu *entscheiden*. Ich gestehe, dass der Eindruck, den sie auf mich machte, da ich das «Denkmal» noch nicht gelesen hatte, von der lezteren Art war. Ich habe das Wort Lüge uneigentlich genommen und es in der Bedeutung von Irrthum verstanden. Dasselbe wird überhaupt und immer bei allen jenen der Fall sein, welche wissen, wie wenig Jacobi aufgelegt war, die *Absichten* Anderer auf die Wagschale zu legen, und de internis zu urtheilen; welche die Jacobische, meistens uneigentliche und für einen Philosophen wohl zu dichterische Sprache kennen Hätte aber auch Jacobi, da er zuerst die angeführte, nachher so übel zugerichtete Rede niederschrieb, die Urheber der naturalistischen Systeme sittlich brandmarken wollen; so nahm er es später wieder zurück, indem er bei dem Wiederabdruck der Schrift von den göttlichen Dingen der angeführten Stelle zum Commentar zwei Stelle aus Schulzes Encyklopädie (die im 2. Bande der Jacobischen Schriften S. 48 zu lesen sind) beifügte, deren eine das Wort Lüge in demselben Zusammenhang wie die Jacobische, und *uneigentlich* braucht. Nach meinem

Gefühl, und soweit sich überhaupt über eine so kurz gefasste Stelle, ohne ihren Verfasser um seine eigentliche Meinung fragen zu können, urtheilen lässt, wollte Jacobi nur dieses sagen: Die Systeme des Naturalismus sind insgesammt nicht Philosophie, weil ihr Object nur auf die Natur, nicht auf das Uebernatürliche geht, das der eigentliche Vorwurf jeder Philosophie ist. In dieser Rücksicht sind sie weder theistisch noch atheistisch. Sie sind überhaupt gar nicht verwerflich, so lange sie ihr Gebiet nicht überspringen. Geschieht aber dieses, aus Irrthum und Selbsttäuschung von ihrer Seite zuerst, so wird sofort der subjective Irrthum zur objectiven Unwahrheit und die eigene Täuschung zur Verleitung fremder Gemüther. Denn indem sie über die Natur hinausgehen, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit reden, bekommen diese Ideen nothwendig einen falschen und gefährlichen, die Religion, Moralität und selbst das Rechtsgefühl verletzenden Verstand. Diesen seine eigenen Schranken überfliegenden Naturalismus nun kann man nicht genug schelten, nicht zu stark züchtigen. Zwar hat Spinoza, obgleich Naturalist, auch gesprochen von Gott und göttlichen Dingen; aber er hat es nicht versäumt den Widerstreit seiner Meinung über diese Gegenstände, mit den gemeinhin geltenden Ueberzeugungen einzugestehen und recht klar hervorzuheben. Dagegen haben die andern Naturalisten einen andern Weg eingeschlagen. Sie haben mit den Worten Gott, Freiheit und Unsterblichkeit im Wesentlichen die Spinozistischen Begriffe verbunden, aber die nothwendige nachträgliche Erklärung nicht gegeben. Dadurch geschah es, dass die Menge, ausgehend von dem Satz, die Worte Gott, Freiheit und Unsterblichkeit können nur *einen* Sinn haben, und wo man einmal von ihnen rede, werden sie in ihrer eigentlichen Bedeutung genommen, den uneigentlichen naturalistischen Gott für den wahren hielt u. s. w.

Dadurch wurde der Menge, *wie* durch einen Kunstgriff, der wahre Gott aus dem Herzen gerissen, die als höchste Leitsterne des Lebens dienenden Ueberzeugungen untergraben, und was der Mensch für dieses Leben Förderndes, Beruhigendes und Tröstliches in den unmittelbaren Wahrheiten, worauf die Religion, die Sitte und das Recht beruhen, besass, wurde ihm durch eine trügerische Wissenschaft mit der Wurzel ausgerottet. Schreibt man der Wissenschaft ein klares Bewusstsein ihrer selbst zu, wie man wohl sich genöthigt sieht, so kann ihr diese Verkehrung der natürlichen Ueberzeugungen in künstliche nicht unbewusst sein; und bleibt sie dennoch bei ihrer Umwandlungsmethode stehen, ohne sie als solche allen klar vor Augen zu legen, so muss man wohl und kann nicht bloss sagen: sie lüge und täusche. Aber was von der Wissenschaft *im eigentlichen* Sinne gilt, das kann von ihren Urhebern, da sie *ganz* ihrer nie Meister sind, nur *im uneigentlichen* Sinne gelten. Wenn also Jacobi dem neueren Naturalismus Lüge und Trug vorwirft, so darf dieses nicht unmittelbar und ohne Einschränkung auf seine Vertheidiger übertragen werden. —

Diese wenigen Bemerkungen sind verständlich und zureichend für die, welche von dem misslichen Verhältniss Schellings zu Jacobi Kunde bekommen haben. Die andern mögen es besser gänzlich ignoriren; denn dasselbe ist eine gar wenig erfreuliche Erscheinung und sollte für immer der Vergessenheit übergeben werden. Ich glaube beiden Männern Genüge geleistet, keinem zu nahe getreten zu sein. Jacobi wollte Niemand vor dem Publikum verklagen, das Andenken keines Philosophen vor der Mit- und Nachwelt vergiften. Aber er erlaubte sich, und durfte das, die Nachtheile einer gewissen philosophischen Lehre, wenn sie zur Ueberzeugung Vieler käme, mit den grellsten Farben zu schildern und allen seinen Lesern ins hellste Licht zu

setzen. Man behauptet vielleicht, und ich habe das von dem Katheder des Mannes herab gehört, der bei dieser Sache so sehr betheiligt ist, man könne das philosophische System eines Menschen nicht verwerfen, ohne ihn selbst sittlich zu treffen; philosophische Meinung und moralischer Charakter des Meinenden seien nicht zu trennen. Dieser Ansicht kann ich nicht beipflichten aus vielen Gründen, die hier nicht an ihrem Orte stehen würden. Es ist auch überflüssig, sie zu widerlegen; denn entscheidend ist allein das, dass ich nachweise, Jacobi sei in diesem Punct ganz anderer Meinung gewesen. Jeder weiss, welch ein Greuel die Philosophie des Spinoza dem Pempelforter Weisen war. Verabscheute er auch die Person, den moralischen Charakter des Juden? Er hat ihn, den zu seiner Zeit Gebrandmarkten, heilig gesprochen; er hat das Andenken eines Namens mit Segen überhäuft, vor dem, obwohl schon lange nicht mehr unter den Lebendigen, Theologen und fromme Philosophen einen ungeheuren Abscheu empfanden, wenn er nur genannt wurde; er hat den Urheber einer philosophischen Lehre nie ohne innige Verehrung genannt, die von mehr als einer Generation geächtet war! »*Und sei du mir gesegnet, grosser, ja heiliger Benediktus* (Baruch)! *wie du auch über die Natur des höchsten Wesens philosophiren und in Worten dich verirren mochtest: seine Wahrheit war in deiner Seele, und seine Liebe war dein Leben.*« III. 46. Auch hat Jacobi überall mit grossem Wohlgefallen auf die Frömmigkeit Spinozas hingewiesen, und mit sichtbarer Vorliebe die dahin bezüglichen Stellen aus Spinozas Werken angeführt. »Auch er (Spinoza) verehrte eine Vorsehung, ob sie ihm gleich nichts anderes war, als jene Ordnung selbst der Natur, die aus ihren ewigen Gesetzen nothwendig entspringt; auch er bezog alles auf Gott, *den Einzigen der da* IST, und sezte das höchste Gut darin, den Unendlichen zu erkennen

und über alles ihn zu lieben.» IV. b. 238 *). Darf man aber diesen Fall generalisiren, wie ich wohl meine, so ist Jacobi vor allen der Mann, der eine absolute Abhängigkeit des sittlichen Charakters eines Menschen von seiner theoretischen Denkweise für den gröbsten Irrthum hält. Von diesem Irrthum kann, oder wollte er wenigstens, in Ansehung keines Philosophen, mithin auch Schilling nicht ausgenommen, Gebrauch machen. Von dieser Seite ist er also auch völlig schuldlos.

Was aber den Verfasser des «Denkmals» angeht, so hat er dem obigen Satze gemäss, Person und Sache überall nicht getrennt und seinen Gegner nicht blos philosophisch, sondern auch moralisch angreifen zu müssen geglaubt. Zur Entschuldigung dient ihm nur

*) Hiebei führt Jacobi folgende Stelle aus Spinoza an, worin sich dieser gegen einen Unbekannten vertheidigt, der ihm wegen seines Tractat. Theolog. Pol. alle Religion abgesprochen hatte. «Ist *der* ohne Religion (schreibt Spinoza im 49. Brief), der Gott als das höchste Gut anerkennt, und ihn darum mit freier Seele zu lieben anbefiehlt? Dessen Lehre ist: Hierin allein bestehe unsere höchste Glückseligkeit und unsere höchste Freiheit? Weiter: der Lohn der Tugend sei die Tugend selbst; die Strafe des Lasters das Laster. Endlich dass ein Jeder seinen Nächsten lieben und der Obrigkeit gehorchen müsse. Und dieses habe ich nicht allein ausdrücklich gesagt, sondern mit unumstösslichen Gründen dargethan. Man sieht, woran es bei jenem Manne liegt. Er findet nichts in der Tugend und in der Vernunft an sich, was ihn erfreut, und möchte lieber seinen Trieben folgen, wenn diess Eine nicht wäre, dass er die Strafe fürchtet. Von bösen Handlungen enthält er, wie ein Sklave, sich ungern, und mit wankendem Gemüthe. So erfüllt er die göttlichen Gebote, und erwartet für diesen Dienst weit süssere Belohnungen, als die göttliche Liebe selbst. Er hofft um so mehr von Gott geehrt und belohnt zu werden, je mehr ihm das Gute, was er thut, zuwider ist, und jemehr er demselben gegen seinen Willen folgt. Darum muss er von allen denen, welche die Furcht nicht zurückhält, glauben, dass sie zügellos leben, und von keiner Gottesverehrung wissen.»

das einzige, dass er *aus irriger Voraussetzung* handelte, und zur Vertheidigung seines moralischen Charakters sich aufgefordert wähnte, da es nur sein System zu retten hatte.

§. 82.

Wenn sich Theismus und Naturalismus in Ansehung der Wissenschaft das Gleichgewicht halten und jener, wie dieser, gleich unwissenschaftlich ist; so begreift man nicht sogleich, warum, was der Naturalismus von Anfang an sezt, die Aufhebung des ursprünglichen und gemeinen Gegensatzes zwischen Natürlichem und Uebernatürlichem, im Interesse der *Wissenschaft* liegen soll. Auch begreift man nicht leicht, wie oben behauptet werden konnte, dass auf Fichtesche Weise, die doch eine rein naturalistische ist, Philosophie als Wissenschaft nicht nur möglich, sondern sogar im eminentesten Sinne wirklich sei. — Die hiebei obwaltenden Bedenklichkeiten müssen so gehoben werden.

Auf dem Naturgebiete ist reine Wissenschaft allerdings möglich; oder eigentlich, die Natur ist das Object einer Art von Wissenschaft. Da aber diese Wissenschaft des bloss Natürlichen nicht die höchste ist, so sezt sie zu ihrem eigenen Bestand entweder eine andere Wissenschaft, oder die Erkenntniss eines Objectes, das nicht in ihre Sphäre gehört, voraus. Wenn nun der Naturalismus eine solche Voraussetzung nicht anerkennen, wenn er ausschliesslich und die höchste Wissenschaft sein will; so hat er seinen eigenen Grund und Boden von sich gestossen und ist eben desshalb unwissenschaftlich. Mit andern Worten: der Naturalismus ist Wissenschaft, so lange er nicht Philosophie sein will. Will er dieses, so ist er jenes eben sowenig, und noch weniger, als der Theismus, der sich wenigstens die Objecte der Philosophie unversehrt bewahrt.

Dass die Wissenschaft der Natur auf sich selbst nicht beruhen könne, sondern ein archimedeisches Hy-

pomochlion nothwendig postulire, kann mit Evidenz nachgewiesen werden. Die Natur sezt ewig ein Uebernatürliches voraus; und sie kann nicht aus sich selbst begriffen werden. In ihr findet sich weder Anfang noch Ende, überhaupt kein reelles Principium; wohl aber eine Unendlichkeit von Bedingtem und von Bedingungen, deren Principium formale und reale ein *Unbedingtes* sein muss. Betrachten wir aber die Sache von ihrer formalen Seite allein; so ist es der Verstand, der dem Natürlichen entspricht und auf es allein sich bezieht, während die Vernunft auf das Uebernatürliche geht und in der Philosophie das Scepter führt. Nun kann sich aber der Verstand, der Schöpfer des Naturalismus und aller andern (bedingten) Erkenntnissweisen, der ihm von der Vernunft aufgedrungenen Idee des Unbedingten bei allem Bedingten so wenig entschlagen, als ihm ohne sie sein Hauptbegriff, der der Causalität, in nichts aufgeht. Ist es doch offenbar ein wesentliches Erforderniss jeder Wissenschaft, dass sie ein *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* aufweise, damit sie nicht ins Unendliche verlaufe; und eben so offenbar ist es das Wesen des Verstandes, kein solches auf seinem Gebiete zu erzeugen. — Man sieht also, wie der Verstand, auch nach Aufhebung alles Uebernatürlichen neben der Natur, in seinen wissenschaftlichen Bestrebungen nicht zur Ruhe kommen kann. Auf Kosten der objectiven Wahrheit bringt er eine gewisse Wissenschaft hervor, die, sobald sie ausschliesslich oder Philosophie sein will, gar keine ist. Die Vernunft bewahret das objectiv Reale, ohne es wissenschaftlich bewähren zu wollen. Dieser (relative) Zwiespalt zwischen Verstand und Vernunft, ist allein Ursache, dass es diamentral entgegengesezte philosophische Systeme geben kann und dass es deren von jeher so viele und so verschiedene gegeben hat. III. 402, 410—414, 584; II. 14.

Erster Theil.

Darstellung der Jacobischen Philosophie.

DRITTE ABTHEILUNG:

Die Jacobische Philosophie im Gleichgewichte des Objectiven und Subjectiven)*

§. 1.

Wenn Verstand und Vernunft, (diess war das lezte Resultat der eben geschlossenen zweiten Abtheilung) ihrer Natureinrichtung nach, von einer gewissen Seite her sich im Wege stehen und, sofern man sie in dieser Lage anfasst, zu mannigfachen Irrthümern verleiten; so muss noch eine andere Stellung dieser Vermögen gegen einander möglich sein, in der die Wahrheit hervortreten kann. Wollte man dieses nicht voraussetzen, so wäre von einer Erreichung der Wahrheit gar keine Rede, sondern das Suchen derselben der erste und grösste Irrthum. Um also in der Philosophie ins Reine zu kommen, und sie, so viel möglich, von ihrem alten Krebsschaden zu befreien, wird es nöthig sein, das mit der Wahrheit verträgliche Verhältniss jener zwei Geisteskräfte genau zu bestimmen, und dieser Bestimmung gemäss und zu Folge über die Gegenstände der Philosophie Aufschluss zu geben.

§. 2.

Der Verstand im Verhältniss zum Wahrnehmungsvermögen.

Drei Vermögen sind es hauptsächlich, wodurch Erkenntniss zu Stande kommt: die *Sinne*, der *Verstand*

---

*) Vergl. die Einleitung. §. 5.

und die *Vernunft.* Die Sinne und die Vernunft sind in *der Art, wie* sie ihren Beitrag zu der Erkenntniss liefern (als Erkenntnissquellen) ganz gleich; in Ansehung der Beschaffenheit der Beiträge aber gänzlich verschieden. Wegen jenes erstern nun stehen sie auch in ganz gleichem Verhältniss zum *Verstande.* Dieser ist zur Erkenntniss so nothwendig, als jene beiden, unterscheidet sich aber wesentlich von ihnen. Man kann die Sinne und die Vernunft die *materialen* Erkenntnissquellen nennen, den Verstand die *formale.* Jene sind die Organe, durch welche die sinnlichen und übersinnlichen Objecte in das menschliche Bewusstsein, mit dem Zeugniss zugleich für ihre objective Gültigkeit, treten. Denken wir, zum Versuche, den Verstand hinweg, so stellt sich im menschlichen Bewusstsein in Folge der Wechselwirkung zwischen jenen Vermögen und ihren Objecten ein Chaos, eine trübe Fluth von den mannigfaltigsten Erkenntnissen ein, wovon jede für sich, vereinzelt, ohne Zusammenhang mit den andern und ohne das Bewusstsein ihres Daseins dasteht. Hier tritt nun der Verstand, das Vermögen der Begriffe überhaupt, als *ordnendes Princip,* unterscheidend und vergleichend, trennend und verknüpfend, erwägend und würdigend auf und macht das Bewusstsein von Erkenntnissen und die wirkliche Besitzergreifung derselben erst möglich. Ohne Verstand also wären jene Vermögen nicht nur ohne eine sie in sich vereinigende und concentrirende Kraft, sie wären auch eigentlich blind. Ueberdiess, und natürlich, ist es auch der Verstand, der die Wissenschaften oder die systematische Form der Erkenntnisse hervorbringt.

So weit ist der Verstand in seinem Berufe thätig. Aber seiner Natureinrichtung liegt eine Verirrung so nahe, dass man sich nicht zu wundern braucht, wenn sie oft zum Vorschein kommt und kann. Wie gesagt

nämlich stützt sich der Verstand wie auf die Sinne, so auf die Vernunft. Diese bringt ihm die Ideen des Absoluten mit der festen Zuversicht zu ihrer objectiven Realität bei, ohne dass dem Verstand «die Art und Weise der Bewährung dieser Realität in der Vernunft offenbar würde.» Solches ist ihm *wesentlich zuwider*, d. h. als Vermögen der Begriffe sucht der Verstand mit Recht überall auf dem Gebiet der Begriffe und des blossen Begreifens nach dem Klaren und Offenbaren, und hat somit eine positive Weisung zur unbedingten Erleuchtung und Beleuchtung des Begriffsmässigen als eines solchen, aber eben damit auch eine negative Weisung (Abweisung) das nicht Begriffsmässige mit der Operation des Klarmachens d. i. Bedingens zu verschonen, — und nun tritt der Irrthum ein, wo er eintritt. Er sucht die Idee des Absoluten zu erhaschen und folgerichtig zu bewähren *durch immer allgemeinere Begriffe*, die er, in der Abstraction aufsteigend, erzeugt. Dadurch aber erreicht er nur ein absolutes Nichts, ein durchaus Unbestimmtes und diess gilt ihm für das Absolute der Vernunft. III. 413 — 418, 436, 441; II. 9, 10, 26, 58, 59, 61, 62, 64 — 67, 101, 102, 110, 111; III. 225 — 229. Und so überhaupt mit allem, was die Vernunft im Menschen hervorbringt. Der Verstand weiss von diesem Allem, «von dem Thun des über ihm waltenden Geistes im Menschen nicht *vor der That*. Nur unter und nach der Vollbringung wird er dessen inne. Erkennend, dass dieses Thun nicht von ihm, dem bloss nachsinnenden, ausgehe, erklärt er es, nach langem Erwägen, endlich für ein blindes Wirken.» II. 99 — 100.

§. 3.

Das Wahrnehmungsvermögen.

Wie gesagt, sind die Sinne und die Vernunft als *Wahrnehmungs*vermögen völlig gleich, in Ansehung der

Beschaffenheit ihrer Offenbarungen aber unendlich verschieden. Sie sind ferner gleich, insofern beide Wirkliches und Substanzielles und nicht bloss Relatives, wie der Verstand, zum Bewusstsein bringen. II. 105. Endlich sind sie noch gleich in Ansehung der unmittelbaren Gewissheit, womit sich ihre Objecte im Bewusstsein reflectiren. II. 59, 107. Die Sinne offenbaren das sinnlich Reale, die Vernunft das übersinnlich Reale; dort heisst der Act der Offenbarung *Empfindung*, hier *Gefühl*. Die Vorstellungen dessen, was den Inhalt dieser Gefühle ausmacht, heissen Ideen. II. 60, 62.

Es gibt aber *ausser* der Empfindung und den Geistes-Gefühlen keinen *andern* Act, wodurch die Wahrheit ihrer Objecte bewährt würde. II. 100, 101. »Wie die den äusseren Sinnen sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen bedarf, indem sie selbst der kräftigste Vertreter ihrer Wahrheit ist; so bedarf auch die jenem tief inwendigen Sinne, den wir Vernunft nennen, sich offenbarende Wirklichkeit keines Bürgen: sie ist ebenfalls selbst und allein der kräftigste Zeuge ihrer Wahrheit. *Nothwendig* glaubt der Mensch seinen Sinnen, *nothwendig* glaubt er seiner Vernunft, und es gibt keine Gewissheit über der Gewissheit in diesem Glauben.« Will man aber doch eine andere Gewissheit, namentlich die sogenannte *wissenschaftliche* einführen — was geschieht? »Da man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen und von ihnen unabhängig vorhandenen materiellen Welt wissenschaftlich darzuthun versuchte, verschwand den Demonstratoren der Gegenstand, den sie ergründen wollten, es blieb ihnen blosse Subjectivität, *Empfindung*, übrig: sie fanden den Idealismus. Da man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen vorhandenen immateriellen Welt, von der Substanzialität des menschlichen Geistes, und einem

von dem Weltall selbst unterschiedenen freien Urheber dieses Weltalls, von einer mit Bewusstsein waltenden, das ist *persönlichen*, das ist allein *wahrhaften* Vorsehung wissenschaftlich erweisen wollte, verschwand den Demonstratoren ebenfalls der Gegenstand; es blieben ihnen bloss logische Phantasmen: sie fanden den Nihilismus.» II. 108.

Wenn nun unsere Ueberzeugungen von einer sinnlichen und übersinnlichen Welt *unmittelbare* Ueberzeugungen sind, *über* aller Demonstration und gewisser als sie, II. 59; so ist das Streben nach einer *wissenschaftlichen* (bedingten) Bewährung derselben ein geradezu verkehrtes und die Absicht, Gewissheit über sie zu erlangen, schlechthin alterirend. Vgl. III. 366 — 368. Indessen, da im menschlichen Geiste ohne Anregung nichts ins Bewusstsein tritt, so fragt sich in Ansehung der Vernunft (rücksichtlich der Sinne oder der sinnlichen Empfindung wurde oben schon das Gehörige beigebracht) auf welche Weise in ihr die von dem Uebersinnlichen zeugenden Gefühle und Ideen entstehen. Ist es wunderbare und unmittelbare Einwirkung des höchsten Wesens auf unsern Geist, welche die Idee von ihm, und das Bewusstsein ihrer objectiven Gültigkeit erzeugt? Ist es eine mystische Berührung der Geister der Verstorbenen mit unserer Seele, welche uns von der Unsterblichkeit derselben überzeugt? Ueberhaupt: ist es die Objectivität allein, oder ist es der menschliche Geist als Intelligenz allein, was wir als den lezten Grund der Ueberzeugungen von dem wahrhaften Dasein der übersinnlichen Dinge anerkennen müssen? Keines von beiden, vielmehr ist das Innewerden der gedachten Ideen und die Ueberzeugung von ihrer objectiven Realität von der moralischen Beschaffenheit des Menschen — dem Höchsten in ihm — abhängig. III. 325. Wo dieses im Menschen lebendig ist, da ist zuerst das

«Gefühl eines Grundtriebes, sich zu erheben über alles sinnliche und wandelbare Interesse.» III. 317; II. 44. Erhält dieser Trieb Befriedigung, so treten die Gefühle des Wahren, Schönen und Guten oder die tugendhaften Gesinnungen, Empfindungen und Neigungen hervor III. 317, deren Wirkungen tugendhafte Handlungen sind. Diese wirken wieder mächtig auf die Erhöhung und Steigerung jenes ursprünglichen Gefühls und jenes Grundtriebs zurück. So beschaffen schaut der Mensch sich selber II. 44, jeden hohen Menschen neben ihm II. 120, III. 424—428 und die Ordnung und Schönheit der Natur unter und über ihm III. 327 an, und die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht treten hervor und in und mit diesen die Ueberzeugungen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. II. 44, 45; III. 426 *). Die Grundbedingung dieser Erkenntniss ist also eigene Moralität und somit Subjectivität. Der Grad des Fürwahrhaltens aber steht im directen Verhältniss mit der Stufe der Geistes- und Herzenscultur des Einzelnen. III. 449.

§. 4.

Verhältniss zur Wissenschaft.

Dass nach Jacobi die Philosophie als strenge Wissenschaft sich nie geltend machen könne, ist von uns häufig dargethan worden. Darin geht Jacobi soweit, dass er sagt: «Auch wenn die Ideen als objectiv gültige, dem Menschen eingeborne Urbegriffe angenommen werden, lässt sich aus ihnen keine *Wissenschaft* erzeugen; denn

---

*) So kann uns Gott in jedem hohen Menschen und in der Natur zur Erscheinung werden. «Die Erscheinung aber ist nicht der Gott; jene kann sogar öfters uns betrügen; das Gefühl aber, das mit der Erscheinung in uns geweckt wurde, betrog uns nicht, und das innere Gesicht, das wir hatten, war ein Gesicht des Wahren» II. 129 cf. III. 263—339.

diese ist immer nur Kopie der Natur, auch in ihrer höchsten Vollendung, und kann aus keiner andern Quelle, als der Natur selbst d. i. der sinnlichen, reinen oder empirischen Anschauung derselben, mittelst vollendeter Reflexion, geschöpft werden.» III. 377 Anmerk. Ein anderer Weg wäre die blosse *Deduction* der Ideen der Philosophie, d. h. die Nachweisung, wie dieselben nothwendig im Menschengeiste entstehen. Dagegen wird aber eingewendet, dass damit die Gewissheit ihrer objectiven Realität keineswegs hervorgehe, was doch die Hauptsache ist. III. 368, 369. Es ist diess auch natürlich; denn nach dem Vorhergehenden ist die Ueberzeugung von ihrer Realität von der moralischen Beschaffenheit des Menschen, diese von der Freiheit, wie sie ein Jeder eben besizt, und welche in Niemand hineingebracht werden kann, abhängig. Eine allgemeine Deduction der Ideen und ihrer objectiven Gültigkeit versuchen hiesse also so viel als, die Freiheit als Beschaffenheit und die darauf beruhende Moralität denjenigen einimpfen, die sich der Philosophie hingeben wollen. So verfuhr Socrates. Aber zu einer allgemein geltenden Philosophie gelangt man auf diese Weise nicht. Ganz folgerichtig sagt Jacobi «*der Glaube an Gott* (an Freiheit und Unsterblichkeit d. h. die Philosophie) *sei keine Wissenschaft, sondern eine Tugend*» III. 449. Daher auch argumentirt er bei all seiner Polemik meistens nur apagogisch, indem er sich auf das bessere Ich eines Jeden, d. h. auf das Bewusstsein seines innern Werths beruft*). *Philosophie ist auf keine Weise Wissenschaft, und Wis-*

---

*) Hier ist Kant unserem Jacobi ganz ähnlich. Auch er beruft sich bei seinem Vernunftglauben auf die moralische Beschaffenheit des Menschen. Kr. d. r. V. 857 — 859 und 867 in Schulze's psychologische Anthropologie. S. 222.

senschaft auf keine Weise Philosophie — ist das lezte und höchste Resultat der Jacobischen Philosophie.

Schlussbetrachtung.

Die *Darstellung* der Jacobischen Philosophie nach ihrer objectiven und subjectiven Grundlage haben wir hinter uns: Diese Philosophie enthält für den Verständigen eine reiche Geschichte grosser Gedanken, die, ob auch oft wenig entwickelt und dunkel ausgesprochen, doch das Nachdenken auf eine fruchtbare Weise beschäftigen und der Speculation wenigstens die rechte Richtung geben können; dem Unerfahrenen wird sie jedenfalls die Ueberzeugung abgewinnen, dass der Weg zu einem, bei den sogenannten starken Geistern nicht einmal viel geltenden, philosophischen Systeme ohne die grösste Anstrengung und glänzende Geistesgaben nicht kann zurückgelegt werden. Doch damit hat man der Philosophie des Mannes Fr. H. Jacobi noch sehr wenig Ehre angethan und ihm selbst kaum die geringste Anerkennung zu Theil werden lassen. Wir würden uns sehr gerne der Mühe unterziehen, den Lobredner dieser Philosophie und ihres Urhebers zu machen, da beide des Preises so würdig sind; aber offenbar liegt solches ausserhalb unserer Aufgabe, ist ausserdem bei Vielen überflüssig, bei den Andern ohne Erfolg, und könnte sogar bei diesen ein Hinderniss werden, unsere Darstellung für eine getreue zu halten. Darum scheint es wohl angemessener zu sein, in einem allgemeinen Rückblick auf das Ganze der Darstellung das ewige Moment und fürdaurende Verdienst dieser Philosophie dem Leser vor Augen zu stellen.

Die Frage von der Objectivität unserer Erkenntniss und von den Grenzen derselben d. h. die Frage, ob, was wir erkennen, auch objectiv real sei, und wie weit d. i. auf wie viele Objecte unsere objectiv reale Er-

kenntniss gehe, so wie, ob jene auch so *beschaffen* seien, wie wir sie in der nothwendigen Erkenntniss erkennen: diese Frage hat für den Menschen eine unbegrenzte und darum unbeschreibliche Wichtigkeit. Man fragt aber hiebei dreierlei: 1) nach der Wahrheit überhaupt, in Bezug auf die menschliche Erkenntniss; 2) nach dem extensiven und 3) nach dem intensiven Umfange derselben. Zweierlei Hauptmängel und eben so viele Hauptvorzüge kann eine Beantwortung derselben haben. Es gibt nämlich auf sie nur *eine* Antwort, aber sie kann eine wissenschaftliche oder eine nicht wissenschaftliche sein. Eben so kann man die *eine* Antwort verfehlen und diesen Fehler wissenschaftlich vorlegen, oder unwissenschaftlich denselben nur behaupten. Wenn es auch gegenwärtig noch nicht allgemeiner anerkannt ist, als zur Zeit Jacobis selbst — und hier geschah die Anerkennung nur von einigen Wenigen — dass er auf die grosse Frage die *rechte* Antwort gegeben; so hegen wir unseres Orts die feste Zuversicht zu den folgenden Geschlechtern, dass sie gerechter als die Gegenwart sein werden. Ein Hauptverdienst hat die Jacobische Philosophie, das ihr bleiben muss, das Problem der Philosophie (Metaphysik) von seiner materialen Seite richtig gelöst zu haben. Auf das andere aber muss sie verzichten und hat es auch immer gethan, auf die auch formell gelieferte Auflösung des Problems der Metaphysik, also darauf, die allein wahre Antwort auch wissenschaftlich gegeben zu haben.

Kein Philosoph hat die auf dem Standpuncte der Reflexion ohnehin nicht geringe Kluft zwischen Gedanke und Sache, zwischen Wissen und Sein, Vorstellung und Ding an sich so ungeheuer gemacht als Cartesius. Diess geschah, sonderbar genug! gerade durch das eben so enorme Streben, diese Kluft aufzuheben. Denn indem er nicht bloss auf die Unerläss-

lichkeit dieser Aufhebung drang, sondern auch die stärksten Mittel, dadurch Ueberzeugung oder Gewissheit verschafft wird, dazu anwendete, dabei diese allein für zureichend und adäquat erklarte; hat er, wie kein Anderer, das Gefühl der Grösse des Abstandes in seiner ganzen Umgebung erst recht erzeugt. In Ansehung des Daseins Gottes nun oder der Frage, ob der in uns vorhandenen Idee von ihm ein Gleiches ausser uns entspreche, musste das Bemerkte am grellsten hervortreten. Man hat also erst seit Cartesius recht helle empfunden, was es heisse, das Dasein Gottes annehmen, und wie viel man im Bejahungsfalle sich selbst zutraue. Das auf solche Weise natürlich und stark geweckte Misstrauen rücksichtlich der Objectivität überhaupt, und der göttlichen insbesondere, konnte keine Grenzen mehr haben, wenn das vorgeschlagene Mittel, die durch Cartesius beliebte Brücke, zu schwach befunden wurde. Und wie bald musste das so kommen? Es fragte sich nach der Copula zwischen S (Subjectivität) und O (Objectivität), beide als gänzlich entgegengesezt betrachtet, und Cartesius gab dafür s, etwas, was auch zu dem einen Glied des Gegensatzes gehörte, ein Urtheil, einen Schluss an! Dadurch würde offenbar die Frage nicht gelöst, die eröffnete Kluft nicht zugedeckt, vielmehr jene dringender, diese grösser. Diese Lage der Sache sah Jacobi nun zwar nicht helle genug, aber dass sie bedenklich sei, dass der eingeschlagene Weg nicht zum Ziele führe, das sah er doch auf das bestimmteste ein und erklärte sich, dass der Cartesianische Gott nicht der rechte sei. Eben so erklärte er sich gegen den Cartesianischen *Beweis* von dem Dasein einer Aussenwelt, weil, wenn dieses je zweifelhaft sein könnte, es gerade durch den vorgeschlagenen Beweis am meisten werden müsste.

Da sich alles Beweisen immer innerhalb der Grenzen einer bloss subjectiven Geltung bewegt, so musste man alsbald zur Einsicht gelangen, dass die duo quaerenda, das Subjective und Objective durch Demonstration nicht verbunden, und die Frage nach der Wahrheit unserer Erkenntniss auf solche Weise nicht entschieden werden könne. Es blieben, wollte man, was unmöglich ist, von der Frage nicht ganz abstehen, nur zwei Wege übrig: entweder betrachtete man die Wahrheit unserer Erkenntniss als eine unerweisliche Voraussetzung und behauptete, dass allein die *unmittelbare* Erkenntniss in den drei, in der angegebenen Frage enthaltenen, Puncten entscheide, so dass eben damit die Demonstration aus diesem Gebiete verwiesen wurde; oder man gab die Demonstration nicht auf und ledgnete die Realität des Gegensatzes zwischen Subjectivem und Objectivem. Beide Wege *konnten* wenigstens dem Gebrechen der Cartesianischen Philosophie abhelfen.

Spinoza betrat den leztern, der allerdings auch dem Cartesianismus am nächsten lag. Das Sein, die Objectivität, ist nach ihm keine *Eigenschaft* der Dinge, es ist vielmehr das einzige, was man wahrhaft ein Ding nennen kann, dasjenige, an welchem alles andere Eigenschaft ist. Ueberhaupt ist nur Eines, das schlechthin Seiende oder die absolute Substanz. Mithin hat der Philosoph von Anfang kein duo quaerenda, sondern nur Eines, und sein Geschäft ist, statt zwei entgegengesezte Dinge, S und O, überhaupt eine Vielheit *zu vereinigen*, ein schlechthin Eines zunächst in zwei Gegensätze, absolute Ausdehnung und absolutes Denken, und dann überhaupt in ein Vieles *auseinander gehen zu lassen*. Ein solches Geschäft geht viel leichter an, als das umgekehrte. Denn da es Spinoza nicht mit einem Gegebenen, das eben, weil es ein solches ist, etwas Widerspenstiges an sich hat, sondern mit einem selbst

Gemachten zu thun hat; so kann er mit diesem mit leichter Mühe verfahren. Wäre es erlaubt, der Philosophie eine willkürliche Absicht zu geben, so dürfte der Spinozismus der einzige Weg sein, sie auf eine so viel möglich wissenschaftliche Weise zu erreichen; denn *ganz* wissenschaftlich oder rein demonstrativisch ist auch der Spinozismus nicht. Aber die Philosophie hat eine bestimmte, von dem Philosophen nicht abhängige, *gegebene* Absicht, und entweder muss man diese zu realisiren streben, oder auf die Ehre eines ächten Philosophen ganz verzichten. Die der Philosophie objectiv beiwohnende Absicht spricht sich durch eine vor aller Philosophie vorhandene *Bestimmtheit* gewisser Ideen aus, die *in dieser* Bestimmtheit von dem Philosophen aufgenommen, und wie es eben angeht, ob hochmüthig durch Demonstration, ob demüthig durch Glauben, bewährt werden sollen. Diese Ideen sind aber die Idee von dem Sein überhaupt, die Idee von Gott, und von der freien Persönlichkeit unseres Ich. Diese Ideen sind, wie gesagt, bestimmt, so dass z. B. das *Sein* der einzelnen Dinge, gefasst als modus von Ruhe und Bewegung, Verstand und Wille der Idee von dem Sein der einzelnen Dinge, wie sie vor der Philosophie bestimmt erscheint, geradezu widerspricht. Eben so widersprechen die Bestimmungen der andern Ideen, wie sie im Spinozismus vorkommen, ihren *ursprünglichen* Bestimmungen. Der Spinozismus ist also eine verkehrte Philosophie *). Hat man nun die Ueberzeugung: 1) das Streben, die Philosophie demonstrativisch zu machen, führe nothwendig auf den Spinozismus, wie dieser sein Dasein allein aus jenem Streben

---

*) Man kann dieses auch so ausdrücken: der Idealismus, der Fatalismus und der Atheismus sind von *vorne weg* Unwahrheiten oder ursprünglich unmögliche Resultate einer Philosophie.



erhalten habe, 2) die Demonstration sei die einzige Weise, durch welche *Wissenschaft* erreicht werden könne; so ergibt sich als nothwendiges Resultat, *dass die Philosophie unmöglich wissenschaftlich auftreten könne.* Indem man sich weiterhin bemüht, das so eben auf apagogische Weise gefundene Resultat auch directe wahr zu machen, kommt man von selbst auf die Untersuchung des Unterschiedes zwischen mittelbarer und unmittelbarer Erkenntniss, zwischen Wissen und Glauben, so wie auf die Untersuchung: Warum die Gegenstände der Philosophie nicht gewusst, sondern allein geglaubt werden können, und was es mit diesem Glauben auf sich habe. Damit ist die Jacobische Philosophie denn auch geschlossen; sie ist am Spinozismus fertig geworden.

Sofern die Leibnitz-Wolfische Philosophie nicht weniger als der Spinozismus auf Demonstration ausgeht, erscheint sie unter demselben Gesichtspuncte wie dieser. Soferne sie jedoch, was auf dem Wege ihres Strebens nothwendig lag, nicht zur vollen Entwickelung brachte, erscheint sie als unentwickelter Spinozismus und ist denselben Einwürfen wie dieser ausgesezt, so wie sie hinwiederum zu den gleichen Einsichten und ihrer Bestättigung führt, die Jacobi schon aus dem Spinozismus ableitete.

Eine in ihrer Art ganz besondere Erscheinung war aber die *kritische Philosophie.* Sowohl wegen dieser ihrer Singularität, als auch wegen des grossen Aufsehens, das sie gemacht, der Ausdehnung, die sie erhalten und insbesondere wegen des Vorgebens, der Philosophie ein für allemal den königlichen Weg ausfindig gemacht zu haben, auf dem man bloss fortzugehen brauche, um sie zu vollenden und gegen alle Anfechtungen sicher zu stellen: musste sie nach Spinoza den entscheidensten Einfluss auf die Lehre Jacobis ausüben. Das geschah. Denn die mit Recht aus der Lehre des

Spinoza und ihren Resultaten abgeleitete Behauptung, dass die Gegenstände der Philosophie nicht mittelbar erkannt, nicht demonstrirt werden können, sondern *schlechthin* unmittelbar ergriffen und geglaubt werden müssen; war, wenigstens denkbarer Weise, einer Einschränkung fähig und es war möglich, dass nicht die ganze Behauptung, sondern ein Amendement von ihr der Wahrheit entsprach. Immerhin war es *Kant*, der dieses Amendement vorbrachte, und es selbst, wie *seine* Auctorität, waren bedeutend genug, um zur strengsten Prüfung aufzufordern. Wir stellen also die Kantische Philosophie als eine Art Einschränkung der aus dem Spinozismus hervorgegangenen Lehre Jacobis dar und betrachten sie vorläufig als eine Verbesserung der leztern. Worin bestand aber diese Einschränkung und respective Verbesserung? — Kant suchte in der Kritik der reinen Vernunft zu beweisen, dass alle Vernunft in ihrem theoretischen oder speculativen Gebrauche niemals über die Erfahrung hinaus zu einer objectiv gültigen Erkenntniss der übersinnlichen Ideen gelangen könne. Denn die Objecte dieser Ideen betreffen *Dinge an sich*, während die speculative Vernunft nothwendig auf *Erscheinungen* eingeschränkt bleibt; Erscheinung und Ding an sich sind aber ganz entgegengesezte Dinge und die speculative Vernunft nahet sich dem leztern nur negative, das heisst in der ihr nothwendigen Voraussetzung, dass ein Ding an sich als Grund der Erscheinungen wenigstens *denkbar* sein müsse, oder eigentlich, nicht nicht-denkbar sein könne. Nimmt man nun speculative Vernunfterkenntniss für mittelbare oder demonstrativische Erkenntniss überhaupt, so ist Kant mit Jacobi völlig einstimmig. Zwar darf man diese Annahme nicht so geradehin und ohne alle Einschränkung machen; denn die Jacobische unmittelbare Erkenntniss (Glaube) ist von einer Seite wesentlich theoretischer

oder speculativer Art und darum ihr Gegensatz mit der mittelbaren Erkenntniss ein anderer, als der Kantische Gegensatz zwischen theoretischer und praktischer Vernunfterkenntniss, mithin auch die Jacobische mittelbare Erkenntniss mit der Kantischen speculativen nicht congreirend, sondern nur ähnlich: allein für unsern Zweck genügt schon die bloss theilweise, das heisst auf *ein* wesentliches Moment sich beziehende Gleichheit der Kantischen speculativen, und der Jacobischen mittelbaren oder demonstrativischen Erkenntniss *). — Daraus,

*) Folgendes dient zur Erläuterung: Bei Kant steht der theoretischen Vernunfterkenntniss die praktische entgegen; bei Jacobi die mittelbare der unmittelbaren. Was das erste Paar der homologen Glieder angeht, so bezeichnen beide eine Erkenntnissart, die in Ansehung der übersinnlichen Gegenstände *nichts* zu erkennen gibt. *Darin* sind sich Kant und Jacobi völlig gleich. Nun ist aber nach Kant das Object der theoretischen Vernunfterkenntniss reine *Erscheinung*, und obgleich zurückbezogen auf die *Anschauung*, deren lezter Grund das Ding an sich ist, doch nur, selbst ihrer materialen Seite nach, *Empfindung* (d. h. Subjectives), also, dass die theoretische Vernunfterkenntniss von der Erkenntniss eines objectiv Realen schlechthin getrennt ist. Nach Jacobi offenbart zwar die mittelbare Erkenntniss auch kein objectiv Reales, aber sie ist darum nicht die Erkenntniss einer blossen Erscheinung; vielmehr ist sie ganz die Darstellung des Objectiven so wie es an sich beschaffen ist; nur enthält sie das Objective als solches nicht selbst und unmittelbar, sondern allein durch Zurückbeziehung auf die Wahrnehmung (sinnliche und übersinnliche), aber in dieser Zurückbeziehung auch vollständig und ganz. Nach Jacobi ist der Gegenstand der mittelbaren Erkenntniss ein getreues Abbild des Objectiv-Realen, nach Kant ein bloss subjectiv nothwendiges Bild, in welchem das Ding an sich nicht einmal nachgebildet oder abgebildet ist, sondern eine schlechthinige Erscheinung darstellt, wie der menschliche Geist selbst, der diese Erscheinung macht, in allen seinen Thätigkeiten (den theoretischen) nur ein Erscheinendes ist, dessen intelligibler Grund sonst nichts

dass die Gegenstände der Philosophie nicht mittelbar erkannt werden können, hat Jacobi alsbald gefolgert,

---

mit seinen Aeusserungen gemein hat, als das in seinem Nexus schlechthin unbekannte Causalitätsverhältniss. Ausserdem unterscheidet sich die Kantische theoretische Vernunfterkenntniss von der Jacobischen mittelbaren Erkenntniss auch darin, dass jene auf der strengsten Unterscheidung zwischen empirischer und apriorischer oder rationaler Erkenntniss beruht, während diese einen solchen Gegensatz theils gar nicht anerkennt, theils etwas ganz anderes an seine Stelle gesezt hat.

Daraus ersieht man nun schon sehr deutlich, dass zwischen der Kantischen praktischen Vernunfterkenntniss und der Jacobischen unmittelbaren Erkenntniss ein himmelweiter Unterschied statt finden *müsse*. Denn jene ist unzertrennlich von der Beschaffenheit der theoretischen Vernunfterkenntniss, diese von der Beschaffenheit der mittelbaren Erkenntniss; weil jedes Verhältnisspaar (die theoretische und die praktische Vernunfterkenntniss, und die mittelbare und unmittelbare Erkenntniss) Wechselbegriffe oder correlate Vorstellungen enthält.

Aber auch ist ersichtlich, dass, wie die theoretische Vernunfterkenntniss Kants mit der mittelbaren Erkenntniss Jacobis in einem Puncte congruirt, eben so die praktische Vernunfterkenntniss Kants mit der unmittelbaren Erkenntniss Jacobis einen Coincidenzpunct haben *müsse*. Wir geben die Einheit und Verschiedenheit kurz an.

In Bezug auf die Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist die moralische Beschaffenheit des erkennenden Subjects oder das Praktische am Ich wesentliches Moment zu ihrer Erkenntniss. Diess ist *einstimmige* Behauptung Kants und Jacobis, wobei, beiläufig bemerkt, dem Pempelforter Philosophen die Ehre der Priorität zuerkannt werden muss, ohne dass darum dem Königsberger die Ehre der Originalität abgesprochen werden soll. Von da an gehen aber alsbald beide Denker von einander ab. 1) Geht die praktische Vernunfterkenntniss nur auf die Objecte Gott, Freiheit und Unsterblichkeit; das objective Reale an den Dingen der Sinnenwelt ist davon ausgeschlossen, und bleibt überhaupt, auch der Widerlegung des psychologischen Idealismus und des versuchten Beweises von der objectiven Rea-

sie müssen schlechthin unmittelbar angenommen oder geglaubt werden. Hier tritt Kant ein, leugnet die Consequenz und bauet darauf ein Mittelding zwischen theoretisch demonstrativer und schlechthin weder theoretisch *noch* praktisch demonstrirbarer Philosophie in seiner auf praktischen Principien ruhenden *Wissenschaft* von den Gegenständen der Philosophie. Nämlich so: Die Idealität der Zeit und des Raumes, über welche hinaus *keine* Anschauung, und, sofern jede Erkenntniss auf eine ihr correspondirende Anschauung zurückgeführt werden muss, auch keine theoretische Erkenntniss geht, macht, dass wir durch den theoretischen Vernunftgebrauch ewig nur Erscheinungen, keine Dinge an sich erkennen. Eine solche gegen die objective Realität der Dinge gerichtete Schranke kennt die Vernunft in ihrem praktischen, nämlich moralischen Gebrauche nicht. Was der Mensch thun soll (die Gesetze seiner moralischen Natur) erkennen wir geradehin, d. h. wir haben eine Erkenntniss des An-sich dieser Gesetze;

---

lität der äusseren Anschauung (Kritik d. r. V. 2. Aufl. S. 275) ungeachtet, in einem höchst geheimnissvollen, ganz unerträglichen Dunkel. Die unmittelbare Erkenntniss Jacobis geht dagegen auch auf die objective Realität der Sinnenwelt, zu deren Anerkennung zwar kein Bedürfniss unserer moralischen Natur, sondern allein ein gewisser mit der Nothwendigkeit des Lebens gesezter Instinkt des niedern Princips im Menschen treibt. Allein eben daraus ergibt sich 2), dass nach Jacobi das Practische am Ich nur *ein*, nicht *einziges* Moment der unmittelbaren Erkenntniss sei, wie denn überhaupt diese nach ihm ebensowohl und nothwendig rein theoretischer, als *auch*, und in Bezug auf *einige* Objecte derselben nothwendig, praktischer Natur ist. Bei Kant ist das gerade Gegentheil der Fall. 3) Lässt die praktische Vernunft *Demonstration* ihrer Erkenntniss zu, die unmittelbare Erkenntniss Jacobis aber schliesst sie aus; oder, der Kantische Glaube ist ein *Vernunft*-Glaube, der Jacobische ein schlechthin unmittelbares Fürwahrhalten.

auch erkennen wir, dass sie schlechterdings, nicht bloss hypothetisch unter Voraussetzung anderen empirischer Zwecke gebieten, und also in aller Absicht nothwendig sind. Kritik d. r. V. S. 835, 842, 846. Da nun schlechterdings geschehen soll, was die a priori gewissen Gesetze der Sittlichkeit verlangen; so fragt es sich: unter welchen Bedingungen kann dieses Soll oder der moralische Endzweck erreicht werden? »Nach aller meiner Einsicht ist nur eine einzige Bedingung möglich, unter welcher dieser Zweck mit allen gesammten Zwecken zusammenhängt und dadurch practische Gültigkeit hat, nämlich, dass ein Gott und eine künftige Welt sei (die Freiheit des menschlichen Willens oder seine Unabhängigkeit von sinnlichen Triebfedern ist ohnehin nothwendige Voraussetzung der objectiven Gültigkeit der a priori gewissen moralischen Gesetze): ich weiss auch ganz gewiss, dass niemand andere Bedingungen kenne, die auf dieselbe Einheit der Zwecke unter dem moralischen Gesetze führe. Da aber also die sittliche Vorschrift zugleich meine Maxime ist (wie denn die Vernunft gebietet, dass sie es sein soll), so werde ich unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben, und bin sicher, dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt werden würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen eigenen Augen verabscheuungswürdig zu sein. — Auf solche Weise bleibt uns, nach Vereitelung aller ehrsüchtigen Absichten einer über die Grenzen aller Erfahrung hinaus herumschweifenden Vernunft, noch genug übrig, dass wir damit in practischer Absicht zufrieden zu sein Ursache haben. Zwar wird freilich sich niemand rühmen können: er *wisse*, dass ein Gott und dass ein künftig Leben sei; denn wenn er das weiss, so ist er gerade der Mann, den

ich längst gesucht habe. Alles Wissen (wenn es einen Gegenstand der blossen Vernunft betrifft) kann man mittheilen, und ich würde also auch hoffen können, durch seine Belehrung mein Wissen in so bewunderungswürdigem Maasse ausgedehnt zu sehen. Nein, die Ueberzeugung ist nicht *logische*, sondern *moralische* Gewissheit, und, da sie auf subjectiven Gründen (der moralischen Gesinnung) beruht, so muss ich nicht einmal sagen: es *ist* moralisch gewiss, dass ein Gott sei etc., sondern, *ich bin* moralisch gewiss etc. Das heisst: der Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, dass, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüssen, eben so wenig besorge ich, dass mir der zweite jemals entrissen werden könne.» Kritik d. r. V. S. 856; Kritik der Urtheilskraft. Berlin und Libau 1790. S. 414 ff.; die Kritik der practischen Vernunft muss allwärts nachgesehen werden. Zu vergleichen ist auch die schöne, einfache und fassliche Darstellung der Kantischen Moralphilosophie oder Moraltheologie durch Jacobi in: Zufällige Ergiessung eines einsamen Denkers, dritter Brief an Ehrenburg; im 1. Bande sämmtlicher Werke S. 297 ff.

Wenn gleich für die Gültigkeit der übersinnlichen Ideen kein theoretischer Beweis geliefert werden kann, also auch keine eigentliche Wissenschaft — diess Wort in seiner strengen Bedeutung genommen — davon möglich ist; so ist die Kantische Erhärtung derselben doch etwas mehr als blosser Glaube und Eingeständniss einer durchgängigen Unwissenheit in Ansehung der genannten Ideen. Nimmt man dazu das rastlose Streben des menschlichen Verstandes, allen Erkenntnissen Zusammenhang und Einheit und durch beide eine gewisse, ja erst die rechte Sicherheit zu geben; so erscheint aus diesem Gesichtspunct die Kantische Philosophie als eine wahre

Verbesserung der Jacobischen Glaubenslehre. Und doch liess sie Jacobi nicht dafür gelten! Mit Recht, *wenn* das, worauf sich dieser bei seinen Einwendungen gegen jene Philosophie stüzt, kein grundloses Fundament ist. Dieses Fundament aller Polemik Jacobis gegen Kant besteht aber, um es mit einem Wort vollständig zu bezeichnen, in der Behauptung, dass der durch Kant gelieferte Beweis — von der Wahrheit der übersinnlichen Ideen selbst in der von seinem Urheber nicht verhehlten demüthiger Gestalt — *erschlichen* und die dadurch hervorgebrachte Wissenschaftlichkeit lediglich ein *Schein* von Wissenschaft sei. War Kant in diesem Falle, so musste sich sein Irrthum durch *Widersprüche* hervorthun, mit denen oder eigentlich mit ihrer Verdeckung sein System umging. Denn ein *Schein* von Wissenschaft kommt nur durch einen mehr oder minder totalen Widerstreit der in ihr verwebten Elemente zu Stande; oder er ist selbst nirgends vorhanden. Die von Jacobi entdeckten Widersprüche der kritischen Philosophie sind oben weitläufig auseinander gesezt worden, dass wir nur mehr auf ihren Pragmatismus einzugehen und aufmerksam zu machen haben. Betrachtet man die unmittelbaren Erkenntnisse von Dingen an sich, von dem Dasein eines persönlichen Gottes, einer zukünftigen Welt und der Freiheit der menschlichen Seele *für sich* und abgesehen von dem Reflexionswissen, in dem sich die Wissenschaft bewegt, so liefern sie Erkenntnisse von unbezweifelter Gewissheit, einer Gewissheit, die so fest steht als das Wesen der menschlichen Natur, aus dem sie unmittelbar hervortreiben. Es ist sonach zum wenigsten absurd, solche auf einer substanziellen und darum allerlezten Basis ruhende Erkenntnisse durch andere *Erkenntnisse* vermitteln zu wollen. Denn da der Vermittelungsprozess doch unmöglich ein unendlicher sein kann, so müssen die

Erkenntnisse zulezt auf etwas *anderem*, als sie selbst sind, beruhen, indem ohne das dieselbe Frage immer wieder angesezt werden würde; sie müssen also auf etwas beruhen, was keine Erkenntniss ist. Nun ist eben die Art des Hervorgehens und Sich-Geltend-Machens der unmittelbaren Erkenntnisse aus dem Wesen des menschlichen Geistes selbst ein solches andere und das einzig andere, das wir, in Ermangelung eines passenderen Ausdruckes, ein Substanzielles genannt haben. An den unmittelbaren Erkenntnissen eine Wissenschaft — diess Wort in seiner hergebrachten Bedeutung genommen — anbringen, hiesse also das Unterste zu Oberst kehren. Unmittelbare Erkenntnisse *überhaupt zu leugnen* ist nicht möglich, sobald man weiss, wovon die Rede ist; aber dass die Gegenstände der Philosophie in ihnen ihre eigenthümliche Erkenntnissart zu suchen haben, das kann wohl vorläufig in Anspruch genommen werden. Diese, oder keine Ausflucht bleibt demjenigen übrig, der der gerade Antipode Jacobis werden will. Kant ist nur theilweise in diesem Fall, ohne dass wir darauf besonders eingehen könnten; auch wird sich das Besondere leicht im Allgemeinen auffinden lassen. Zu Folge des durchgängigen Parallelismus, der zwischen dem Subjectiven und Objectiven stattfindet, entspricht das Unmittelbare in der Erkenntniss dem Unbedingten in dem Seienden. Vgl. die Einleitung n. II. S. 39. Das Absolute in dem Seienden wird nur durch das Unmittelbare an der Erkenntniss erkannt. Sollte es etwa umgekehrt sein? Ja, wenn alles verkehrt sein soll. Dass Gott das Absolute selbst ist, weiss Jeglicher, dass an der Freiheit der menschlichen Seele das Unbedingte grundwesentliches Moment ist, gleichfalls. Die Unsterblichkeit der Seele aber bezieht sich auf den Zusammenhang des Absoluten an dem menschlichen Ich mit Gott, als dem Absoluten *κατ' ἐξοχὴν*, und aus zwei Unbe-

dingten geht kein Bedingtes hervor, da man hiebei an nichts ungereimteres denken könnte, als an eine Division eines unendlich Grossen mit einem eben solchen, woraus ein endlicher Quotient entspringt. Endlich sind die einzelnen Dinge in puncto existentiae nicht essentiae mit dem Absoluten selbst verwachsen, dem sie das Sein verdanken, und nach dieser Seite hin also gleichfalls absolut. Die Gegenstände der Philosophie, und nur sie, haben also in der Unmittelbarkeit des Wissens ihre specifische Erkenntnissart. Betrachtet man die unmittelbaren Erkenntnisse der genannten Gegenstände in ihrem Verhältniss zum reflectirten Bewusstsein und seinen Gegenständen; so erscheinen jene als ewige und nothwendige *Voraussetzungen*, als das *Erste* und *Ursprüngliche* von diesen. Es sind diess aber bestimmte und volle, nicht unbestimmte und ganz leere Voraussetzungen. Desshalb, ob es gleich auch angeht, von dem Bedingten zum Unbedingten in der Speculation sich zu wenden, so ist doch der umgekehrte Weg der natürliche; und in keinem Falle darf auf dem Standpuncte der Reflexion und durch ihn das Ursprüngliche in seiner primitiven Bestimmtheit aufgehoben, verdreht oder verkehrt werden. Das leztere hat Kant in Ansehung des Daseins der einzelnen Dinge durch Aufstellung seines transcendentalen Idealismus gethan und sein erster Widerspruch ist, dass er von diesem Dasein *ausging*, ohne es gar keinen Eingang in seine Philosophie finden konnte, und hernach wieder aufhob. Das erstere hat er in Ansehung der Idee von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit versucht. Er hat nicht bemerkt, dass sein moralisches Argument seine ganze Stärke allein der Unmittelbarkeit jener Ideen verdankt und mehr nicht als eine *Hinweisung* auf diese abgeben kann. Ueberhaupt aber war ihm das unmittelbare Wissen an und für sich betrachtet, so wie in seinem Ver-

hältniss zum reflectirten Bewusstsein und zur Demonstration ein in die dicksten Nebel gehülltes Band, verfinstert durch den unmässigen und bei ihm monarchisch auftretenden Gegensatz zwischen empirischer und rationaler oder apriorischer Erkenntniss. —

Hiemit sei denn unsere Schlussbemerkung geschlossen. Jacobi hat nur zwei philosophische Systeme von Grund aus studirt, das spinozistische und das kritische. An diesen hat er eine durchgreifende und regelrechte Polemik geübt. Die andern Systeme, namentlich das Fichtesche und noch mehr das Schellingische, hat er sich allzu sehr nach *seiner Weise* vorgestellt, als dass die Polemik gegen sie von Bedeutung hätte werden können. Darum haben wir auch in dieser Schlussbemerkung keine weitere Rücksicht auf sie nehmen wollen.

Zweiter Theil.

Beurtheilung der Jacobischen Philosophie.

§. 1.

Vorläufige Bemerkungen. Von dem Gesichtspunct der Beurtheilung.

Da die Jacobische Philosophie mit andern philosophischen Systemen, besonders mit dem Kantischen, Fichte- und Schellingischen so innig verbunden ist, dass sie, losgetrennt von ihnen, fast nur einen einzigen Satze zum Inhalte hat, und ihr Mannigfaltiges wesentlich durch die Beziehungen gegeben ist, in welche sie zu den genannten gleichzeitigen Systemen trat: so wird eine Beurtheilung jener nothwendig auch zu einer Beurtheilung dieser. Das *Anziehende* und *Fruchtbare*, was eine Kritik der Jacobischen Philosophie hat, liegt auch lediglich in der Erweiterung des Gesichtskreises und in seiner Ausdehnung namentlich auf Kant, Fichte und Schelling. Dieser und Jacob's philosophische Ansichten bilden ein in sich geschlossenes, durch grossartige, theils freundliche, theils feindliche Beziehungen zusammenhängendes Ganze. Sie sind die Koriphäen einer glänzenden Epoche in der Geschichte der Philosophie, welche der des Socrates, Platon und Aristoteles an die Seite gestellt werden darf.

§. 2.

Wenn irgend welche Leistungen auf dem Felde einer Wissenschaft, die den königlichen Weg gefunden und *als Wissenschaft* thatsächlich existirt, beurtheilt werden sollen; so hat man die Hauptgesichtspuncte der Kritik

leicht ausfindig gemacht. Die Fortschritte einer solchen Wissenschaft beruhen nämlich entweder auf einer Erweiterung ihrer Kenntnisse, also auf Entdeckungen, oder auf einer besseren Anordnung des vorhandenen Materials, oder auf beiden zugleich. Die Kritik hat darnach sowohl die Fort- als die Rückschritte in jedem gegebenen Falle zu bezeichnen.

Anders verhält es sich in Ansehung der Philosophie. Denn diese hat den *ersten* Schritt zur Wissenschaft noch nicht gemacht; und es gibt Philosophen, welche sogar die Möglichkeit dessen bestreiten. Daher war es ein grosser Missgriff von dem vortrefflichen J. Chris. Schwab, wenn er seiner Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Deutschland den an sich sehr richtigen, aber für seinen Fall unbrauchbaren Satz, zu Grund legte und seine ganze Arbeit darnach ausführte: » Eine Wissenschaft kann eigentlich nur auf zweierlei Art vollkommner werden, entweder durch Erweiterung ihres Umfangs, oder durch bessere Anordnung ihres Systems. Man könnte jenes der materiellen, dieses den formellen Gewinn der Wissenschaft nennen.»

Was Schwab *vorausgesezt* hat, das bildet eben den Hauptgesichtspunct für den kritischen Geschichtschreiber der Philosophie, sowohl in Betreff aller, als einzelner philosophischer Systeme, und wie ehemals, so noch in dem gegenwärtigen Augenblicke.

§. 3.

Die Wissenschaften sind anfängliche blosse Aggregata von wenigen Vorstellungen, Begriffen und Sätzen, *die*

*) Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik etc. von J. Chr. Schwab, K. L. Reinhold und J. H. Abicht. Herausgegeben von der k. pr. Academie der Wissenschaften. Berlin, 1796. S. 6. Eben so Abicht. Man S. 261 ff.

ein gemeinsames Feld haben. So gab es, wie wir wissen, lange vor Euklid, oder wer sonst vor ihm die Geometrie zur Wissenschaft erhob, geometrische Sätze, die vollkommen wahr sein konnten; wie z. B. der Lehrsatz von dem Verhältniss der Quadrate, die auf den Seiten eines rechtwinklichten Dreiecks errichtet werden, dem Pythagoras zugeschrieben wird, also in eine Zeit, wo auch die Geometrie den ersten Schritt zur Wissenschaft noch nicht hinter sich hatte. In dieser ersten Periode geht den Wissenschaften alle Sicherheit ab, und man kann den Irrthum von der Wahrheit nicht durchgängig und entscheidend sondern.

Der königliche Weg einer Disciplin, ob zwar nach der Geschichte meist zufällig und mehr durch einen glücklichen Einfall, als durch planmässiges Nachdenken gefunden, beruht auf der richtigen Anwendung der Wissenschaftslehre auf ihr Object. Wo diese geschehen, da kann es Niemanden einfallen, die fragliche Wissenschaft *ganz von Vorne anzufangen.* Man muss vielmehr auf der gegebenen Grundlage, so klein sie auch sein mag, *fortschreiten.* Die Philosophie ist in dem ersten Falle, wie als Wissenschaftslehre, so als Metaphysik. Denn da die erstere noch gar nicht wahrhaft existirt, so konnte auch bis jezt keine Rede von ihrer Anwendung auf das Object der leztern, der Metaphysik sein. Diese aber war auch nicht so glücklich, dem Zufall oder einem guten Einfall eine bleibende wissenschaftliche Form zu verdanken. Die Philosophie überhaupt steht also noch in ihren Vorhallen, und, wie sich ein Franzose richtig ausgedrückt hat, ging die ganze neueste Philosophie besonders darauf aus, die grosse Vorrede zur Philosophie als Wissenschaft zu schreiben, ohne dass es zum Buche selbst gekommen wäre.

§. 4.

Darum, indem wir uns anschicken, die neueste Philosophie, ich meine die Systeme Kants, Fichtes und Schellings auf die Jacobische Lehre als Mittelpunct bezogen, einer Kritik zu unterwerfen, werden wir uns nicht fragen dürfen: Welche Fortschritte hat die Wissenschaft der Philosophie in formaler und materialer Beziehung durch die genannten Männer gemacht? Vielmehr wird sich das ganze Geschäft um die *Vor*frage drehen: Inwieweit ist die Philosophie überhaupt ihrem mehr als zweitausendjährigen Vorhaben, Wissenschaft zu werden, durch die Bemühungen in der neuesten Epoche der Geschichte der Philosophie näher gekommen?

§. 5.

So natürlich es wäre, unsere Untersuchung so einzurichten, dass wir zuerst den Ort (den relativen) bestimmten, welchen jeder der genannten Philosophen in ihrem Kreise einnimmt, und hernach ihren absoluten Ort in der Reihe der Versuche, die Idee der Philosophie zu realisiren, wohin wir auch unsern Standpunct rechnen müssen, bezeichneten: so würde uns doch ein solches Verfahren von der in dem vorhergehenden Paragraphen aufgeworfenen Frage ablenken. Denn die unmittelbare Beantwortung der Frage: Wie stehen Kant, Jacobi, Fichte und Schelling *zu einander*, und *zur Aufgabe der Philosophie überhaupt* passt weit mehr auf den von Schwab und Abicht über einen ähnlichen Gegenstand zu Grund gelegten Gesichtspunct, als auf den unsrigen. Nach unserem kritischen Gesichtspuncte ist es ein ganz anderes, was zunächst und unmittelbar untersucht werden soll, als die eben angeregte Frage, obwohl auch diese, wenn nicht ausdrücklich und unmittelbar, so doch stillschweigend und secundo loco beantwortet werden wird.

§. 6.

Um die §. 4 vorgelegte Untersuchung einzuleiten und fortzuführen, ist es durchaus nöthig, die philosophischen Ansichten Kants, Jacobis, Fichtes und Schellings als ein *Ganzes* zu betrachten, d. h. ihre Einheit und Verschiedenheit, ihr Constantes und Veränderliches ins Auge zu fassen. Dieses Ganze sehen wir als eine endliche mathematische Function an, die innerhalb bestimmter Grenzen Unveränderliches und Veränderliches in sich enthält. Dass unsere Betrachtungsweise keine willkürliche, sondern im Object selbst begründete sei, kann hier nicht gezeigt, muss schlechthin vorausgesezt werden. Erst am Ende der Untersuchung wird die Hypothesis zur Thesis. — Das Bestreben, rücksichtlich der genannten Systeme den relativen und absoluten Ort directe ausfindig zu machen, führte auf das gerade Gegentheil von dem, was wir beabsichtigen. Dort werden die einzelnen Systeme als für sich bestehende, selbstständige Dinge, als eben so viele Einzeldinge betrachtet, hier machen sie zusammengenommen nur *ein* Einzelding aus. Das leztere soll noch näher bezeichnet werden.

§. 7.

Wollten wir eine kritische Geschichte der Philosophie überhaupt schreiben, so würden wir unser Object, so mannigfaltig und in die verschiedenartigsten Bestimmungen auseinandergehend es auch ist, doch als *ein Ganzes*, im strengen Sinne des Wortes, ansehen, und unter dem Gesichtspunct einer mathematischen Function auffassen. Die Idee der Philosophie, die allen Philosophen klarer oder dunkler vorgeschwebt, und in allen philosophischen Systemen, wenn gleich oft auf ganz verschiedene Weise sich geltend gemacht hat, ist die erste Constante in dieser Function. Sie stellt nichts

anderes dar, als den auf einer gewissen Stufe der menschlichen Intelligenz lebendig gewordenen Trieb zur Forschung mit einem bestimmten terminus a quo und ad quem, und zugleich mit der Bewegung von jenem zu diesem. Diese Bestimmtheit, sage ich, ist in allen philosophischen Systemen thätig gewesen, so sehr sie auch oft in den Resultaten geradezu verkehrt wurde, wie am auffallendsten die Systeme des Empirismus and Apriorismus, des Idealismus und Realismus, des Theismus und Pantheismus beweisen. Man bekommt ja auch einen falschen Quotienten, wenn man gleich mit denselben Grössen eine Division anstellt, man braucht nur den Dividendus und Divisor zu verkehren. Als die zweite Unveränderliche in dem Gesammtprocesse finde ich das Bestreben, die Philosophie als Wissenschaftslehre und als Metaphysik zu realisiren. Und an diese zwei unveränderlichen Puncte, (also an die erste und zweite Constante) reihen sich alle Veränderungen an, die die Geschichte der Philosophie beschreibt, so zwar, dass die besonderen Bestimmungen, mit welchen der eine und andere von Anfang bei einem Philosophen hervortraten, die durchgängig bestimmenden Factoren seiner Philosophie wurden. Mit andern Worten: Rein und vollkommen traten die Unveränderlichen aller und jeder Philosophie niemals hervor (sonst müsste die wahre Philosophie bereits vorhanden sein), sondern immer behaftet mit gewissen Bestimmungen (veränderlichen Grössen), die mehr oder weniger ihre wahre Natur verdarben, und in demselben Grade eine mehr oder weniger von der wahren Philosophie abweichende Lehre herausstellten. Schon daraus ergibt sich, dass, wenn wir die neueste Philosophie gleichfalls als ein Ganzes, und somit unter der Form einer mathematischen Function vorstellen, die Constanten des Gesammtprocesses der Philosophie nicht auch die Constanten für unseren Specialprozess

sein können, ausser unter der Voraussetzung, dass in der neuesten Philosophie die Gesammtphilosophie sich nur wiederholt habe, wie man sagt, der Mensch sei ein kleiner Inbegriff (Mikrokosmus) der gesammten Schöpfung. So ist es aber nicht, und daraus folgt: Das Unveränderliche in dem Processe der neuesten Philosophie ist ein von jenem verschiedenes, mehr besonderes, eigenes. Aber welches ist dieses? Die *Absicht* einer Wissenschaft überhaupt, und also auch der Philosophie, sofern sie Wissenschaft sein soll, *und* die Absicht der Philosophie insbesondere und ganz abgesehen von jeder wissenschaftlichen Form — also *die Absicht der Philosophie überhaupt* ist dieses Veränderliche. Das will sagen: In der neuesten Philosophie ist das Hauptagens etwas Teleologisches gewesen und somit der rothe Faden dieser Philosophie der Einfluss, den überhaupt eine Absicht *vor* der Wissenschaft *auf* die Wissenschaft ausübt. Nennen wir dieses Unbestimmte, nämlich nicht diese oder jene bestimmte Absicht, sondern nur das Absichtliche überhaupt, X, und die unbestimmte neueste Philosophie, wo sie zwar etwas, aber weder dieses noch jenes besondere System, also eben so gut keines, als jedes ist, Z; so ist das Verhältniss von X zu Z oder der nothwendige Einfluss von X auf Z eben das Unveränderliche, das wir meinen. Zwar kommen diese Factoren X und Z in dem Process der Philosophie *überhaupt* vor, und so wären sie das allgemein Unveränderliche aller geschichtlichen Philosophie; aber in der neuesten Philosophie sind sie intensiv unendlich höher gestellt, potenzirt, und ihr Verhältniss ist ein zusammengesetztes im mathematischen Sinne dieses Wortes. In dieser Potenzirung besteht die *Besonderheit* und Individualität der Unveränderlichen der neuesten Philosophie.

Das unbestimmte X wird bei jedem Philosophen der neuesten Philosophie durch die Veränderlichen, die er theils nach Maassgabe seiner Individualität, theils in Folge des Zusammentreffens mit früheren Standpuncten in der Philosophie mitbringt, *bestimmt*; bei Jacobi z. B. erscheint es als A, bei Kant als B', bei Fichte als B'' und bei Schelling als B'''. Denn in Ansehung der leztern gibt es wieder ein allgemeines und Unveränderliches = B.

Auf diese Weise muss jede kritische Geschichte der Philosophie, und der neuesten insbesondere, um Ansprüche auf Wissenschaftlichkeit zu haben, eingeleitet werden; und wir glauben sonach den rechten Ausgangspunct für unsere Untersuchungen gefunden zu haben. Nun zur Sache.

ERSTER ABSCHNITT.

Das Allgemeine.

ERSTES KAPITEL.

§. 8.

Das Historische.

«Alle Wissenschaften verdanken ihr Dasein und ihre Ausbildung der Vernunft. Sie bilden sich nicht *von selbst* aus einem im menschlichen Gemüth vorhandenen Keime, wie sich etwa die organisirten Körper aus einem befruchteten Keime von selbst entwickeln; sondern sie sind insgesammt Kunstwerke, deren Entstehung und Beschaffenheit ganz und gar von der Thätigkeit des Menschen abhängt. Auch sind die Wissenschaften keine Erzeugnisse eines blinden Zufalls und der von ohngefähr entstandenen Einfälle des menschlichen Gemüths; vielmehr liegen ihnen allen *bestimmte, auf die Natur des Menschen Beziehung habende Zwecke* zum

Gründe, und jede derselben macht ein nach besondern Absichten der Vernunft unternommenes Project aus» *).

Diese Rede ist Jedermann verständlich und braucht auch nicht bewiesen zu werden. Zwei Punkte sind es aber, die, von der grössten Wichtigkeit, verdienen besonders hervorgehoben und schärfer begränzt zu werden.

§. 9.

Erstens. Die Wissenschaften verdanken ihr Dasein und ihre Ausbildung den freithätigen und insofern willkürlichen Bemühungen der Intelligenz *Einzelner*. Denn wenn auch eine nicht undeutliche Aufforderung, eine gewisse Nöthigung von Seiten der menschlichen Natur in uns zu Wissenschaft und Kunst hintreibt, so ist doch die Aufnahme dieses Winkes vom Einzelnen etwas bloss auf diesen, also auf rein individuelle Wirksamkeit sich Beziehendes und insofern schlechthin Freies d. i. Willkürliches.

Zweitens. Die jeder Wissenschaft zu Grund liegende ursprüngliche Absicht aber, oder dasjenige, was der individuellen, mit Bewusstsein, Freiheit und Willkür unternommenen, Wirksamkeit vorhergeht, wird von der Intelligenz des *Einzelnen* nicht freithätig projicirt, vielmehr findet es die individuelle Intelligenz als etwas Gegebenes vor, und empfindet eine Nöthigung zu seiner Anerkennung, als eines Products *der menschlichen Natur* und ihrer Bestimmung. Dieses Moment ist bezüglich auf das individuelle Ich etwas wahrhaft Objectives, ausser, oder vielmehr, unabhängig von ihm Geseztes. Z. B. die Astronomie und die Astrologie sind beide gleichmässig Producte individueller Thätigkeiten und wir können die Individuen, nämlich die

*) Schulze, Kritik der theoretischen Philosophie. 1. Bd. S. 15.

Astronomen und Astrologen, angeben, durch welche diese Wissenschaften ins Dasein traten. Damit, mit den geschichtlich nachweisbaren und nachgewiesenen individuellen Bemühungen ist der Ursprung und das Dasein der Astrologie *vollkommen*, das der Astronomie aber nur *theilweiss* und *mangelhaft* erklärt. Denn die Astrologie hat allein den Vorwitz einzelner Menschen und andere dergleichen, schlechthin individuelle Triebfedern zu ihrer Ursache; aber die Astronomie liegt auf dem Wege der Vervollkommnung der *menschlichen Natur*, also auf dem Wege der *normalen* Wirksamkeit des einzelnen Menschen. Sie gehört somit zu unserer Bestimmung, die vor und unabhängig von jedem Individuum vorhanden ist, während die Astrologie zu unserem Zeitvertreib d. h. zu den Angelegenheiten der reinen Willkür des Einzelnen gehört. Dasselbe Verhältniss findet zwischen der Chemie und Alchemie statt. Gehen wir noch näher auf dieses Verhältniss ein. Einem jeden Paare von Wissenschaft der angegebenen Art, Astronomie und Astrologie, Chemie und Alchemie, überhaupt jeder Wissenschaft, die neben ihrem wahren Stamm noch einen Afterstamm getrieben hat, liegt die Idee der wahren dunkel zu Grunde. Die wahre Wissenschaft entsteht aus der richtig erkannten und richtig explicirten Idee derselben. Die falsche aber entsteht aus der verkannten und verkehrt angewendeten Idee der wahren, implicit in dieser enthaltenen Wissenschaft. Was heissen wir hier wahr, was falsch? Nach dem Obigen hat jede Wissenschaft zwei Seiten, angesehen das Individuum, das sich damit abgibt: eine subjective und eine objective. Von jener Seite ist jede Wissenschaft wahr, die aus Vorstellungen, Begriffen und Sätzen besteht, welche Einheit haben. Also jedes *System* ist eine wahre Wissenschaft. Ich will z. B. eine Wissenschaft von den unsichtbaren Geistern

(Engeln) aufrichten. Ich komme dabei in gar keine Verlegenheit. Eine Voraussetzung genügt mir, um ein vollständiges, consequentes Lehrgebäude aufzuführen. Ist es *geschlossen*, so ist es wahr. Es ist gerade so, als ob ich ein Spiel erfände, das, sobald es sich zu Ende spielen lässt, ein wirkliches Spiel ist. Von der objectiven Seite aber ist eine Wissenschaft, sobald sie nur System ist, nicht auch schon wahr. Es muss noch etwas zu ihr hinzukommen: das complementum veritatis; wie nach Wolf der Begriff eines *wirklichen* Dinges, der Begriff eines *mehr* als bloss möglichen ist. Dieses complementum veritatis besteht aber darin, dass die Wissenschaft zu ihrer Grundlage einen Zweck, eine Absicht habe, die auf dem Wege zur Vervollkommnung der menschlichen Natur liegt und dass sie bei der Ausführung derselben innerhalb der Grenzen bleibe, die in dem Zweck implicit gegeben oder angedeutet sind. Dadurch wird die Wissenschaft erst wahrhaft objectiv im höheren Sinne dieses Wortes. Gesezt also, es liege in der ursprünglichen Absicht aller Philosophie nicht, die *normale* Erfahrung in Ansehung ihres Wahrheitsgrundes zu untersuchen; auch liege es nicht in dieser Absicht, das Sein überhaupt, d. i. die Schöpfung zu erklären; so ist jede Philosophie, welche beides, oder nur eines von beiden wirklich erklärt, eine falsche d. h. bloss subjective Philosophie. Manche Wissenschaften nun haben gar keinen ursprünglich in der menschlichen Natur angedeuteten Zweck; andere haben einen solchen zur Grundlage, aber sie verkehren ihn. Dreierlei Wissenschaften gibt es demnach: die wahren, die einfach falschen, und die in zweiter Potenz falschen.

§. 10.

Nach dem vorhergehenden Paragraphen liegt jeder nothwendigen Wissenschaft eine objectiv gegebene Absicht

zu Grund. Dadurch ist ein Verhältniss zwischen beiden gesezt und offenbar ein bestimmtes Verhältniss, nämlich ein Abhängigkeits-Verhältniss der Wissenschaft als solcher von ihrer objectiven Absicht, die leztere als das ursprüngliche gedacht. Die vollendete oder fertige Wissenschaft soll nichts anderes, als die adäquate Ausführung, Explication ihrer objectiv vorhandenen Absicht sein. Es fragt sich daher, ob die objective von der menschlichen Intelligenz überhaupt gesezte Absicht der Wissenschaft durch die individuelle Intelligenz ausgeführt werden könne?

Diese Frage muss bejaht werden. Denn man nehme das Gegentheil an, so würde dadurch ein ursprünglicher Widerstreit zwischen der individuellen und absoluten oder Gattungsintelligenz gesezt; es würde vorausgesezt, dass, was durch die absolute Intelligenz implicite gesezt ist, von der individuellen nicht könne explicirt werden. Wollte man aber eine solche Annahme auch nicht für schlechthin widersinnig halten, so ist doch die andere ungleich vernünftiger, dass der individuelle Geist in dem, was durch den absoluten potentia gegeben ist, ad actum übergehen könne — um die sehr bezeichnende Redensart von Schelling zu gebrauchen — wenigstens in dem Grade, dass kein sub- und objectiver Grad vorhanden gedacht werden kann, der eine immer grössere, ins Unendliche gehende Annäherung an den reinen oder absoluten actus — den wir fingiren — hindern könnte. Das Gegentheil involvirt eine so ungeheuere, unerträgliche, nirgends im Ernst verfochtene Illusion für den individuellen Geist, dass, wenn wir sie geradezu verwerfen, wohl nirgends woher Widerspruch erhoben werden wird, und wir es für passender halten müssen, auf einen möglichen andern Einwurf sofort überzugehen.

§. 11.

Die Idee der Wissenschaft überhaupt und das Wesen der Wissenschaft überhaupt, kann man einwenden, sind eben so wenig das freithätige Werk der bloss individuellen Intelligenz und eben so gut in Ansehung dieser objectiv gegeben, als die Absicht der Wissenschaft. Sogar scheint es, dass die Idee der Wissenschaft überhaupt das Ursprüngliche in Anschung aller Wissenschaften sei, und *eher* vorhanden, als eine allgemeine oder besondere Absicht.

Hieraus würde sofort folgen, dass die objectiv *nur in* der Idee der Wissenschaft gegebene Absicht, als das posterius, keinen unmittelbaren Einfluss auf die ersten Elemente der Wissenschaft, Standpunct und Richtung auszuüben berechtigt sei. Allerdings gibt es eine Idee von Wissenschaft überhaupt, wovon jede besondere Wissenschaft als solche ein bestimmter Ausdruck ist, während keine allgemeine Absicht für alle und jede Wissenschaft angenommen werden kann. Aber diese unbestimmte Wissenschaft, obzwar dem Wesen nach das Ursprüngliche aller Wissenschaften, hebt nirgends den Einfluss auf, den die Absicht einer besondern Wissenschaft für sich fordert. Vielmehr bestimmt eben diese besondere objectiv gegebene Absicht, verbnnden mit der Idee von Wissenschaft überhaupt, die besondere Wissenschaft, so dass es bei unserer Behauptung sein Bewenden hat: der objectiv für jede Wissenschaft vorhandene Zweck ist das erste Bestimmende bei der subjectiven d. i. von einem Individuum geleiteten Ausführung derselben.

§. 12.

Alle menschliche Seelenthätigkeit beruht auf Polarität d. i. auf gegensätzlicher Einheit. Ursprüngliche Bestimmtheit und secundäre Bestimmbarkeit sind die

Momente (nicht Elemente) der einen und selben einheitlichen Thätigkeit in allen Individuen. Für die Sphäre des Wissens überhaupt und des philosophischen insbesondere diess zu erläutern, liegt uns jezt ob. Das Wissen actu ruht auf dem Wissen potentiâ: das erstere ist der Begriff eines wirklichen Dinges, das leztere ist der Begriff eines realen Abstractums. Denn als schlechthin für sich bestehendes Ding kommt das potentiâ Wissen nicht vor, da es nur ein Moment an einem wirklichen Dinge ist, aber ein reelles Moment. Sofern Jemand im Besitze eines Wissens, oder einer Wissenschaft ist, die nicht zu den rein willkürlichen Dingen gehören, insofern stützt er sich auf einen Trieb in ihm, dessen Dasein und Wirksamkeit zwar *in* ihm, aber nicht *durch* ihn gesezt ist. Ein solcher Trieb ist kein Trieb zum bloss Unbestimmten, also keine reine Actuosität, sondern an ihm sind deutlich und bestimmt zu unterscheiden eine gegebene Grundlage — terminus a quo, und eine gegebene Richtung, die den terminus ad quem schon in sich befasst. *Standpunct* und *Richtung* im Wissen sind also als unabhängig von dem Individuum zu betrachten und das Individuum wirft sich nur freithätig auf sie, um den bestimmten *Grundriss* zu einem vollendeten, detaillirten *Plane* zu machen.

Aber der *Anfang* in Wissenschaft, Kunst und Leben fällt nicht in das Gebiet des Ursprünglichen im Menschen, sondern vorherrschend in das Gebiet des Abgeleiteten, Individuellen, doch so, dass man sich nicht versezt sieht auf ein Schrankenloses und Unbestimmtes, sondern sich beschränkt fühlt auf ein Gegebenes, in welchem die Ursache des Entschlusses und der Ausführung zu suchen ist. Reflectirend treten wir in das Heiligthum der Wissenschaften, aber die freie, schrankenlose Reflexion sieht sich alsdann von geheimen Banden umgeben, die sie nur dann nicht respectirt,

wenn sie ihren eigenen Ursprung zu vergessen im Begriff steht.

Sonach ist die Wissenschaft, das actu Wissen, ein Product der Reflexion, aber die Absicht, der Zweck der Wissenschaft, das potentiâ Wissen ist vor aller Reflexion, im Grundbewusstsein ruhend. Die Reflexion kann auf die leztere hinweisen und sie deduciren, woraus die wahre Wissenschaft entspringt.

Der Philosoph — ich rede hier nicht von solchen, die ohne inneren Beruf zu ihrer Wissenschaft kommen, sondern von solchen, die dem Antrieb des Geistes (agitante illo) folgen — der den ersten Schritt zur Weisheit zu thun im Begriffe steht, greift in eine höhere, überindividuelle Ordnung ein und wird hinwiederum von ihr ergriffen, wie von einer fremden Macht. Nach dieser That bleibt ihm nur die Reflexion und die Besinnung, ob er dem Genius folgen wolle, der ihn gleichsam rücklings angefallen und überrumpelt hat, noch ehe er sich auf seinen Empfang durch Reflexion über sein Beginnen vorbereiten konnte; oder ob er sich, was es auch kosten möge, von *allen* Banden losmachen solle. Ganz kann das Individuum freilich nie aus dem höheren Verbande treten, in dem er mit der *menschlichen* Natur steht, aber an einem Theil kann er es versuchen und vollbringen, wie es so manche vollbracht haben. Freilich ein seltsames, auf einer durchgängigen Unkenntniss seines Wesens beruhendes Attentat!

§. 13.

Man wird, wenn auch nur leise, doch in jeder philosophischen Lehre Spuren der eben beschriebenen Geschichte finden, und wir geben sie, diese Geschichte, unbedenklich für den ersten Prozess aus, in den jeder Geist in dem Augenblick verwickelt wird, als er sich zu philosophiren gedrungen fühlt. Denn, bemerke man

wohl, wir reden von einer Wissenschaft, die als Wissenschaft noch nicht geworden, die ihren königlichen Weg erst finden soll. Bei einer solchen wird stets die erste Frage sein: Welches ist das Verhältniss des Zweckes der Wissenschaft zu den Mitteln und Voraussetzungen die sie hat, so wie zu der Vollendung die sie anstrebt, reine unbesiegbare Wissenschaft zu sein? Das heisst mit andern Worten: Was für ein nothwendiger Ausgangspunct resultirt aus der richtig erkannten Absicht der Philosophie?" Denn ist nur dieser einmal wahrhaft gefunden, so geht das übrige von selbst.

§. 14.

In der neuesten Philosophie stellt sich dieser erste Process, oder wenn man lieber will, dieses erste Moment alles Philosophirens entschieden, unumwunden und klar heraus, und gestaltet sich sehr bestimmt als ihr Eigenes und Besondere, zu gleicher Zeit auch als ihre Constante, die, eben wegen ihrer Besonderheit oder Individualität, ein anderes ist, als das Unbestimmte, welches in der Idee der Philosophie überhaupt liegt, und die Constante der ganzen Geschichte der Philosophie ausmacht. (Vgl. II. Th. §. 7).

§. 15.

Indem sich nun die neueste Philosophie von dem Schlage erholte, der ihr, so gut als unbewusst, durch die objectiv sich geltend machende Absicht der Philosophie angethan wurde, und indem sie sich zur Reflexion über ein Ereigniss erhob, das sich nun einmal und wie verschieden auch, doch so ereignete, dass es nicht ignorirt werden konnte: eröffneten sich zweierlei Wege für die Reflexion, und beide wurden auch wirklich betreten. *Entweder* vertauschte man die eigentliche, objectiv gegebene, also wahre Absicht der Philo-

sophie mit einer uneigentlichen und vom philosophirenden Subject selbst geschaffenen, *oder* man behielt sie bei.

§. 16.

Nach unserer Darstellung erscheint aber der erste Fall als eine so grobe Verletzung des Wahren und eine so enorme Illusion, dass Niemanden verargt werden kann, der die ganze Anschuldigung auf den Referenten zurückzuwerfen, allerlei Zweifel entgegenzusetzen und überhaupt ihm jeden Beifall zu entziehen sich etwa geneigt fühlen sollte. Wenn indessen der Referent bis jezt nur — absichtlich vielleicht — vermieden hätte, den Einfluss vorstellig zu machen, den ein *bestimmter Begriff von Wissenschaft* — sei es, dass man ihn für den einzig *möglichen*, oder für den *allein zureichenden* und darum ausschliesslich wünschenswerthen hielt — auf die Philosophie ausüben muss, und den hart bescholtenen Fall in seinem Gefolge hatte: so dürfte man sich wohl vorläufig noch alles Urtheils enthalten, bis vielleicht, was nach seinen Resultaten so anstössig erscheint, dennoch als etwas Wirkliches und sogar sehr *Natürliches* sich darstellt.

§. 17.

Um also von dem Einfluss eine Vorstellung zu geben, den ein bestimmter Begriff von Wissen und von Wissenschaft auf das Geschäft des philosophirenden Subjects, das mit diesem Begriff zur Philosophie kommt, ausüben kann, und zwar so, dass das philosophirende Subject, anfänglich gestimmt im Sinne der eigentlichen Absicht der Philosophie, einem Phantom zu lieb, aber mit Bewusstsein, die ursprüngliche Stimmung fahren lässt, um einem bloss willkürlichen und irrigen Zuge desto ungehinderter folgen zu können: scheint es durchaus erforderlich, den Begriff dieser Wissenschaft vor-

zulegen. Diess hat aber manche Unbequemlichkeiten, wovon die grösste in dem Umstande liegt, dass die zu diesem Zweck nöthige Weitläufigkeit uns abermals einen Aufenthalt bereiten und verhindern würde, rasch dem Ziele unserer Frage entgegen zu eilen, dessen Hinausschieben vielleicht jezt schon unangenehm empfunden würde. Unter solchen Umständen ist es uns sehr gelegen, mit wenigen Worten sagen zu können: der Begriff der Wissenschaft, die wir meinen, ist eben derselbe, welcher in den mathematischen Wissenschaften so glänzend als erfolgreich seine Anwendung gefunden hat, der Begriff von Demonstration und demonstrativem Wissen. Hiezu kann man noch nachsehen, was in der Einleitung II. an verschiedenen Orten, besonders §. 14, hierüber bemerkt worden ist.

Das demonstrative Wissen, urtheilte man, ist allein ein wahres Wissen, und ausser ihm gibt es keines, das die, zumal bei wichtigen Gegenständen, nöthige Sicherheit und Festigkeit d. i. Gewissheit darbieten könnte. Nun sind aber die Gegenstände der Philosophie für den Menschen von der grössten Wichtigkeit und von dem höchsten Interesse. Nichts darf uns also abhalten in Ansehung ihrer den höchsten Grad von Gewissheit zu erstreben, welcher eben in der Demonstration liegt. Da ferner, wie wir gleichfalls nicht leugnen können, so vieles, in dessen Besitz wir im Verlauf der Zeit gekommen sind, offenbar falsch oder doch verkehrt ist; da, wenn dieses auch nicht wäre, wir wenigstens so lange davon nicht überzeugt sein würden, als wir nicht auf all unser bisheriges Wissen, sei es nun wahr oder falsch, freiwillig Verzicht leisten, und, wie die Kinder, an der Wiege der Philosophie nämlich, ganz von vorne anfangen, von dem ersten Gewissen bis zu dem lezten fortschreitend, untersuchen, was wahr ist und nicht: so folgt nicht nur, dass das philosophische

Wissen, an welches für uns die erhebendsten Interessen geknüpft sind, demonstrativ werden müsse, sondern auch, dass die Demonstration auf alles mögliche Wissen, das der Zuversicht werth und benöthigt ist, sich erstrecken müsse. Was in diese grosse demonstrirte und demonstrirbare Reihe von A bis Z fällt, daran kann man als an einem Wahren und Gewissen halten, alles andere bleibt ungewiss und zweifelhaft, oder ist schlechthin falsch. Damit aber dieser Gang kein progressus oder regressus in infinitum werde, hat *Fichte* eine bequeme Auskunft, die Wissenschaftslehre, erfunden, wenn auch nicht wirklich durchgeführt, was freilich hätte geschehen sollen, da das ganze Geschäft nach der Vorstellung seines Anordners in keinem Missverhältniss zu der Kraft des einzelnen Menschen stehen soll *). — Wie wenig *Verstand* gehört doch dazu, um

*) Nach der Vorstellung des Verfassers der Wissenschaftslehre sollen alle Wissenschaften, jene allein ausgenommen, unendlich sein und niemals vollendet werden können. Die Wissenschaftslehre soll nämlich das *Besondere* haben, dass sie einen Kreislauf beschreibt und am Ende ihres Prozesses vollständig in ihren Anfang, in den ersten Satz ausläuft. Ist man bei diesem Ende angekommen; so muss natürlich die Wissenschaftslehre als ganz fertig betrachtet werden; denn es ist klar, dass wir mit ihr nicht weiter gehen können, ohne den Weg, den wir schon einmal gemacht, noch einmal zu machen. — Dass ein derartiges Ding nur die *Analyse* eines Begriffs oder Satzes sein könne, und dadurch keine Erweiterung unserer Erkenntniss, sondern höchstens nur eine Aufhellung von etwas, das wir schon gewusst haben, zu Stande komme, sieht man schon jezt. Indessen beurkundet die Fichtesche Vorstellung von dem Verhältniss der Wissenschaftslehre zu allen andern Wissenschaften einen bewunderungswürdigen Scharfsinn, wenn man die strenge Angemessenheit der Mittel zu dem vorgesteckten Zweck, alles zu demonstriren, ohne der Forschbegier eine Grenze zu setzen, die den Menschen höchst unglücklich machte, betrachtet. Man vgl. den Begriff der Wissenschaftslehre. S. 56 ff.

all dieses klar und begreiflich zu finden; und doch hat es so grossen Aufwand gekostet, es zu finden!

§. 18.

Die Meinung, welche der Demonstration unter allen wissenschaftlichen Erkenntnissweisen nicht nur den Primat, sondern auch alleinige Legitimität zutheilt, ist ein allgemeines Vorurtheil eines Zeitraums von mehreren Jahrhunderten, einer Epoche, die durch die grössten Geister ausgezeichnet ist. Im achtzehnten Jahrhundert war sie zum grössten Ansehen gelangt, besonders durch Wolfs Auctorität, der sie aus dem vorigen Jahrhundert herüberbrachte; aber ihre Anfänge muss man bei Cartesius, Spinoza, Leibnitz und Newton suchen *). Diese Meinung stand an der Spitze aller Meinungen dergestalt, dass, wenn man sich, wie Cartesius, geradezu vorsetzte, alle Meinungen, alles Wissen fahren zu lassen, um zu einer von allem Vorurtheil gereinigten Wissenschaft zu gelangen, man mit *ihr* eine Ausnahme machte, weil man sich in Ansehung ihrer auch nicht die Möglichkeit eines Irrthums einfallen liess. Das war freilich dem stolzen Beginnen gar wenig anständig! Aber genug, die Idee der besagten Erkenntnissweise galt als das erste Ursprüngliche und Unantastbare, und man versteht von der Geschichte der Philosophie aus der genannten Periode gar nichts, wenn man sich ihren Einfluss nicht als den Einfluss eines überallher ungefährdeten Vorurtheils der Zeit vorstellt. Und welches war dieser Einfluss?

§. 19.

Zunächst verhinderte es entweder geradezu ein reiferes Nachdenken über die Grundfrage aller Philosophie,

*) Man vgl. die vortreffliche Abhandlung von Fülleborn: Zur Geschichte der mathematischen Methode in der deutschen Philosophie, in Dessen Beiträgen, 5. Stück. S. 108 ff.

ob nämlich nicht vielleicht eine gewisse Unangemessenheit zwischen der Demonstration in der Philosophie und dem Zwecke der Philosophie stattfinde; oder wo ein solches auch eintrat, konnte doch die Bedenklichkeit nur beseitigt, die Frage nur verneint werden. Daran aber knüpfte sich von selbst das positive Resultat, dass die recht verstandene Absicht der Philosophie eben auf dem vorgeschlagenen Weg des demonstrativen Wissens liege. Diese vorgeblich recht verstandene Absicht der Philosophie war dann entweder eine ganz andere als die wahre, oder sie war die verdrehte wahre, überhaupt eine solche, die sich durch Demonstration expliciren liess, oder von der man doch die Möglichkeit, die Demonstration auf sie anzuwenden, vor sich sah. Und eine solche ist nothwendig immer eine willkürliche, bloss subjective, daher irrthümliche. Die Art, wie die Fichtesche Wissenschaftslehre sich und andern Wissenschaften den Weg vorzeichnet, ist eben so weit von der Anerkennung der objectiv und unabhängig von ihr vorgezeichneten Absicht der Philosophie entfernt, als die absolute Erkenntnissart, welche die Schellingische Philosophie zum alleinigen Princip erhob. Diese zwei Männer vermochten es über sich, den wahren Zweck der Philosophie gleich anfangs zu verabschieden und nie mehr wieder einzuberufen. Dennoch zeigt sich in ihren Systemen der *Kampf* mit ihm; denn er stellt eine Macht vor, mit der man niemals so fertig wird, dass sie nicht wenigstens Spuren ihres Daseins zurückliesse — Brandmale bei feindlicher, ansteckender Berührung, ausser man verzichte auf gewisse Dinge völlig, auf die Niemand gern verzichten mag. Mir ist es wohl begreiflich, wie man zu solchen verkehrten Versuchen kommen kann. Die Täuschungen sind gar verschiedener Art, diese aber mit keiner besser zu vergleichen, als die, auf welche vielleicht die Taube,

wenn sie reflectiren könnte, kommen würde. Die leichte Taube, sagt Kant, indem sie in freiem Flug die Luft theilt, deren Widerstand sie fühlt, könnte die Verstellung fassen, dass es ihr im *luftleeren* Raum besser gelingen werde. Denn mit der wahren Absicht der Philosophie sieht sich der Demonstrator in der Philosophie eines sehr drükenden Hindernisses enthoben, eines Hindernisses, das, wie kein anderes, ihm in seinem mathematischen Fluge Widerstand leistet. Allein die Schranken, die einem endlichen Geiste als solchem ankleben, sind zugleich der Schemel seiner Füsse und es ist eine wunderliche Freude, die man an einem unendlichen Falle, an einem Versinken ins Unendliche d. i. Leere hat, so man sich nur schranken- und fessellos fühlt.

§. 20.

Noch ein anderer ganz merkwürdiger Fall konnte unter der angegebenen Voraussetzung eintreten, wie er denn auch mit dem Kriticismus eintrat. Ausgehend von dem Vorsatze, bis an die äussersten Grenzen der speculativen Vernunfterkenntniss d. i. des demonstrativen Wissens vorzudringen, konnte es einem so scharfsinnigen Erforscher der menschlichen Intelligenz, als Kant war, nicht entgehen, dass die speculative Vernunft nicht über die Grenze möglicher Erfahrung hinaus zur Demonstration übersinnlicher Gegenstände zu gelangen vermöge, auf denen doch allein das ganze Interesse der Philosophie beruht. Was war zu thun? Entweder gab man die Absicht auf, die Philosophie demonstrativ zu machen, oder man hielt das angegebene negative Resultat für die wahre Philosophie und begnügte sich die Idee der Philosophie durch irgend einen andern Kunstgriff — durch die practische, auf Glauben sich stützende Vernunft — gleichsam anhangsweise beizufügen. Damit war die wahre Absicht der Philosophie

zwar nicht aufgehoben, aber auch nicht hinlänglich gesichert. Und von hieraus erblicken wir einen natürlichen Uebergang zu einer ganz andern Ansicht, zu dem Oder des 15. Paragraphen.

§. 21.

Es trat nämlich in einigen Männern das Bewusstsein der eigentlichen Absicht der Philosophie so stark und hell hervor, dass sie *alles* daran sezten, sie aufrecht zu erhalten und nicht verkehren zu lassen, alles lieber aufopferten, selbst den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit — ein vielgeltendes Wort in der damaligen Zeit — um nur sie nicht fahren lassen zu müssen. Denn ihnen offenbarte sich, deutlicher als allen ihren Zeitgenossen, der Widerstreit, welcher zwischen der Absicht der Philosophie und der fälschlich für die einzig richtige Erkenntnissweise ausgegebenen Demonstration. Da sie aber den leztern Irrthum mit ihrer Zeit theilten, so sprachen sie sofort als höchsten Lehrsatz aus: die Philosophie kann nie Wissenschaft werden (Skepticismus). So vornämlich Jacobi und Schulze (in der Kritik der theoretischen Philosophie).

Damit musste die neueste Philosophie, als mit einem wissenschaftlichen Bankerott enden, nachdem sie allzulange schon auf einem für sie viel zu vornehmen Fusse gelebt hatte. Wären wir in dem Fall, wie wir es nicht sind, zwischen der einen oder andern Parthei wählen zu müssen, so würden wir uns für die leztere entscheiden und lieber in Armuth leben wollen, die weiss, dass sie nichts hat, als in einer flotten Täuschung, die *auch* nichts hat und es nicht einmal inne wird.

ZWEITES KAPITEL.

§. 22.

Das Philosophische oder Didaktische.

Dem Gesagten zu Folge ist allerdings das Verhältniss der eigentlichen Absicht der Philosophie zur Wissenschaft der Philosophie der Schwingungsknoten, in welchen die Bestrebungen der neuesten Philosophie als eben so viele, von einander abweichende Oscillationen des menschlichen Geistes auslaufen. Dieser Knoten oder jenes Verhältniss verhält sich also als die erste Constante des Ganzen dieser Bestrebungen, sofern es unter der Idee einer mathematischen Function aufgefasst wird. Die mathematische Function ist aber das richtigste Schema für jeden wissenschaftlichen (nicht logischen) Begriff, und *der Begriff der neuesten Philosophie* muss in dem Bilde einer mathematischen Function zur Anschauung kommen. Von dem Verhältniss der Absicht der Philosophie zur Wissenschaft derselben kommt nun auch im Folgenden die Frage, wobei aber das Geschichtliche zurücktritt und einem kritisirenden Gesichtspunct der Vortritt eingeräumt wird. Denn man fragt ja nach der objectiven oder absoluten Wahrheit des geschichtlich angegebenen Verhältnisses.

§. 23.

Eine kurze Deduction dessen, was aus der richtig erkannten und anerkannten Absicht der Philosophie für ihre wissenschaftliche Constituirung resultirt, zu liefern, kurz den Ausgangspunct aller Philosophie ausdrücklich und mit deutlichen Worten zu bezeichnen, ist unsere nächste Aufgabe und bildet die natürliche und unumgängliche Grundlage unserer Rede, wesshalb wir sie sofort vorlegen.

§. 24.

Die Wissenschaften nahmen von jeher eine grosse Würde für sich in Anspruch. Woher entlehnen sie diese und lässt sie sich wirklich daraus, einzig daraus, oder vielleicht noch aus einem anderen erklären und rechtfertigen? *Worein* man das Ideal der Menschheit setze, das ist hier gleichgültig; nur dass es eines gebe, ist uns nicht gleichgültig. Und indem wir die Richtigkeit dessen voraussetzen, behaupten wir: auf diesem Ideal und auf nichts anderem beruht die Würde der Wissenschaften. Die höchste Ansicht, die sich von ihnen gewinnen lässt, ist nothwendig diese: dass sie, den Menschen von Seite seiner Intelligenz gefasst, bestimmt sind, die natürlichen Stufen zu sein, auf welchen er den Gipfel seiner Vollkommenheit zu erklimmen strebt. Der Mensch aber wählt sich seine Vollkommenheit nicht selbst, sie ist ihm *vorgezeichnet*; was er aus sich, als Individuum betrachtet, thut, das ist, dass er sie erreiche oder anstrebe. Also erschafft der Mensch die Wissenschaften nicht, er führt sie nur aus; also beruhet das Heiligthum der Wissenschaften auf einem *gegebenen*, objectiven, vorindividuellen Grunde.

§. 25.

Die Aufgabe, welche alle Wissenschaften, und jede einzelne insbesondere, zu lösen haben, ist also eine nothwendige und besteht in der Ausführung des Zweckes, der ihnen durch die menschliche Natur angewiesen ist. Der individuelle Geist, der seine Thätigkeit den Wissenschaften zuwendet, findet gleich beim Eingang die Nöthigung auf ein anderswoher Bestimmtes einzugehen, so dass er nicht willkürlich thätig sein kann. Dieses Bestimmte und Gegebene kann sich aber unmöglich bloss auf die *Form* der Wissenschaften erstrecken; denn ihr höchster Zweck ist nicht bloss

überhaupt zu wissen und in einer bestimmten Form etwas zu wissen, vielmehr geht er auf das *Was* (§. 11).

§. 26.

Darnach kann man alle möglichen Wissenschaften in zwei grosse Classen abtheilen, in die ächten (scientiae genuinae) und in die Afterwissenschaften (scientiae spuriae), oder in die nothwendigen und in die willkürlichen. Zu gleicher Zeit lässt es sich auch bestimmen, welches die wesentlichen und unentbehrlichen Elemente für beide sind, d. h. was zum *wenigsten* erfordert wird und gegeben sein muss, um sagen zu können, sie sind *wirklich*.

§. 27.

Versteht man unter einer Wissenschaft nicht mehr, als ein Ganzes von Erkenntnissen, die, auf irgend einer Grundlage ruhend, mit dieser und unter sich *systematisch* verknüpft sind, so dass, *wenn* A gewiss ist, B gewiss sein *muss*, und *wenn* B gewiss ist, C gewiss sein *muss* u. s. f.; kurz, besteht das Wesen einer Wissenschaft *allein* in der systematischen Verbindung ihrer Theile; so ist eine solche Wissenschaft *wirklich*; so bald auf was immer für einer Grundlage eine Reihe von Sätzen in systematischer Ordnung aufgeführt wird. Denkt man mehr über den Character dieser Classe von Wissenschaften nach, so wird man finden, dass es dergleichen unendlich viele geben könne, so wie gleich zum voraus erhellet, dass, da zu ihrer Hervorbringung kein Grund in der Natur der menschlichen Intelligenz d. i. kein nothwendiges, in der fortschreitenden Entwickelung des menschlichen Geistes gegebenes, Element vorliegt, besonders nahe liegende, bloss individuelle Interessen es gewesen sein werden, aus welchen sie hervorgingen, vorausgesezt, dass wirklich derlei auf die Bahn gebracht wurden. Von der Alchemie lässt es

sich nachweisen, dass sie hauptsächlich der Geldgierde (einem offenbar bloss individuellen Beweggrunde) ihr Dasein verdankte, so wie die Astrologie aus dem Hange entstand, die Zukunft zu *ersehen*, statt zu erschliessen, und was dergleichen Bemühungen mehr sind.

Ein sehr auffallendes Beispiel einer solchen Wissenschaft ist auch noch das: Man setze voraus, alle Planeten seien mit Menschen bewohnt wie die Erde; so lassen sich über diese Menschen, die kein menschliches Auge sah, mehrere folgerechte Bestimmungen geben. Z. B. da die Pupille unseres Auges mit der Intensität des Lichtes abnimmt und mit der Schwäche desselben wächst, da sich die Intensität des Sonnenlichtes auf jedem Planeten, aus der bekannten Entfernung von der Sonne, bestimmen lässt; so wird man ohne Schwierigkeit die mittlere Grösse der Pupille bei einem jeden Planetenbewohner finden können. Die Bewohner des Saturn und des Uranus müssen dem gemäss sehr grosse Pupillen haben. Nun nehme man ferner an, dass die Natur überall Gleichgewicht und Ebenmass beobachte, so folgt daraus, dass die genannten Bewohner in demselben Verhältniss auch grössere Augen, grössere Köpfe, Arme, Füsse u. d. gl. als wir haben müssen. Im Saturn und Uranus hätten wir also das Riesengeschlecht zu suchen, von dem, nach alten Sagen, auch bei uns einmal Spuren vorhanden gewesen sein sollen. So liesse sich also auf der Erde eine Anthropologie für den Uranus schreiben, die vielleicht in manchen Stücken richtiger sein möchte, als die wir über uns selbst entwerfen; denn der Mensch ist in der Regel ein besserer Beobachter der fremden, als der eigenen Natur.

Dass aber solche Wissenschaften willkürlich sind und nicht zu unserer Bestimmung gehören, das leuchtet von selbst ein. Nun giebt es noch andere, die sich

von den oben genannten zwar sehr unterscheiden, und doch zu den nothwendigen Wissenschaften in demselben Verhältnisse stehen. Die ersteren ruhen auf schlechthinigen Voraussetzungen, deren Richtigkeit sich eben so gut, als ihre Unrichtigkeit behaupten lässt; die andern können von ganz richtigen Voraussetzungen ausgehen und theilen dessungeachtet mit jenen das gleiche Schicksal. Diess wollen wir anschaulich machen. Der Cartesianismus geht vom Satze aus, dass das denkende Ich auch *sei*. Niemand leugnet ihn im Ernst. Sezt man sich aber vor, an diesen noch mehrere Sätze folgerecht anzureihen und dadurch die Philosophie zu Stande zu bringen d. i. ihren Zweck zu realisiren, so gilt mir eine solche Wissenschaft nicht mehr, als die auf der Erde entworfene Anthropologie für die Uranusbewohner. Denn *die* Philosophie, welche zu unserer Bestimmung gehört, geht von einer ganz andern Grundlage aus, auf einem ganz andern Wege fort, als die Cartesianische. Versteht man die nothwendige Philosophie recht, so zeigt sich, dass man nicht von einem beliebigen, wenn nur richtigen Satze ausgehen, und nach Art der Geometer daran fortschliessen darf. Freilich gehen die Meisten an die Aufgabe der Philosophie mit einem derartigen Satze und vermeinen mit einer kleineren oder grösseren Dosis von Dialektik sie zu lösen. Aber der Erfolg zeigt auch die Nichtigkeit des Beginnens sogleich. So kann man z. B. den Spinozismus, nach der richtigen Bemerkung von Jacobi, aus der äussersten Strenge, womit der bekannte und gewiss richtige Satz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti, darin festgehalten und ausgeführt wurde, erklären, d. i. man kann ihn als eine demonstrative Durchführung desselben betrachten. Aber glaubt man denn, vorausgesezt, dass der Satz wahr und die Ausführung ohne Sprung und Fehlschuss gemacht worden, an eine solche Philosophie,

als an eine wahre? Keineswegs. Diess gilt noch mehr von allen jenen Systemen, die von Zweckbegriffen ausgehen und z. B. sagen: Wenn Gott Wesen schaffen wollte, so konnte er nur von dem Seinigen nehmen; er musste also vollkommene Wesen schaffen u. s. w. Man vgl. Lessing: das Christenthum der Vernunft, im 26. Band sämmtlicher Werke, Carlsruher Ausgabe S. 187 ff. Aus Zweckbegriffen eine Philosophie entwerfen ist sehr bequem, und schon daraus schliesse ich, dass wir noch manche der Art sehen müssen.

§. 28.

Versteht man aber, wie es sein muss, unter Wissenschaft ein systematisches Ganze von Erkenntnissen mit nothwendiger, positiver Grundlage, im Gegensatze einer bloss hypothetischen *und* willkürlichen, so ist sie dann schon *wirklich*, wenn sie ihre nothwendige, in der Natur des menschlichen Geistes gegründete, Grundlage gefunden, und damit die Möglichkeit ausser Zweifel gesezt hat, auf diesem Wege ihrer Vollendung entgegenzugehen, d. h. ihre Idee adäquat und vollkommen zu expliciren. Wirklich vollendete Wissenschaften, im strengen Sinne des Wortes, gibt es nicht. Die Mathematik und Logik sind aber, unter allen, ihrer Vollendung am nächsten gekommen. Die Philosophie dagegen erfreuet sich nicht einmal des Minimums einer wirklichen Wissenschaft. Ihr königlicher Weg, oder mit andern Worten, der erste Schritt, der einmal gemacht, in Ewigkeit nicht wieder gemacht zu werden braucht, gehört unter das Gesuchte.

Zusatz. 1) Wir haben schon mehrmal auf den Unterschied zwischen nothwendigen und willkürlichen Wissenschaften aufmerksam gemacht. Die Wichtigkeit des Gegenstandes mag es entschuldigen, dass wir hier noch einmal davon reden. — Wenn man alles dasjenige

aus dem Gebiete menschlicher Erkenntnis und menschlichen Wissens ausscheidet, was in Folge *bloss* individueller Motive ins Bewusstsein gebracht wird, und nur dasjenige festhält, zu dessen Erforschung ein *Bedürfniss* — nicht unseres individuellen Ich, sondern unserer geistigen Natur überhaupt, also unseres Ich, sofern es in der Realisirung der Zwecke der menschlichen Intelligenz überhaupt begriffen ist — antreibt; so wird man sagen können, dass diese Erkenntnisse und Wissenschaften zu unserer Bestimmung gehören, da ja ganz offenbar durch sie, und nur durch sie die Vollendung unserer Intelligenz bedingt ist, dergestalt, dass diese Vollendung nur dem Begriffe, nicht aber dem Wesen nach von ihnen verschieden ist. Diese Wissenschaften heissen darum erstens desswegen nothwendig, weil sie mit dem vernünftigen Dasein und Leben des Menschen auf eine wesenhafte und unzertrennliche Weise zusammenhängen — negative Nothwendigkeit; — insbesondere und zweitens aber heisst jede einzelne derartige Wissenschaft nothwendig — positive Nothwendigkeit — wegen der Art und Weise, in welcher einer jeglichen in dem Gesammtgebiete des menschlichen Wissens ein festbestimmter, unverrückbarer Standpunct angewiesen ist, dessen positive und dogmatische Grundlage in der, von der Individualität des Wissenschaft treibenden Subjects in lezter Instanz schlechthin unabhängigen, Idee der betreffenden Wissenschaft, oder, wie sich Kant ausdrückt, in ihr, als Naturanlage betrachtet, gegeben ist. Die Reihe von Erkenntnissen einer nothwendigen Wissenschaft beginnt daher nicht unbedingt und hypothetisch, als vielmehr positiv und dogmatisch; sie lautet nicht: Wenn A gewiss ist, so muss auch B gewiss sein, oder, da A schlechthin und ohne alle andere Rücksicht, als die der Gewissheit, gewiss ist; so ist auch B gewiss, sondern: Da A gewiss

ist und gegeben, (durch eine Bestimmung, die völlig *ausserhalb* des Gebiets der Wissenschaft liegt, die mit A von dem Wissenschaft treibenden Subjecte eingeleitet wird — durch die Idee der Wissenschaft nämlich, die vor und ausser ihr existirt, angesehen das Subject, das sie errichtet), so muss auch B gewiss sein und gegeben u. s. f.

Ob nun die Philosophie ein *willkürliches Problem* sei, etwa aus langer Weile, Vorwitz und Neugierde, oder aus Habsucht und Geheimnisskrämerei entstanden, wie die Alchemie und Astrologie; oder ob sie als eine *nothwendige Aufgabe* des nach Vervollkommnung strebenden Menschengeistes betrachtet werden müsse: das war von jeher keine Frage, deren Beantwortung auch nur einen Augenblick zweifelhaft blieb. Immer und überall hat man nämlich das leztere für wahr gehalten, ob es gleich manche Philosophen gab, die ihren Worten nach etwas anderes sagen zu wollen schienen. Kant hat sich hierüber an zwei Orten sehr schön ausgesprochen. In den Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik *) heisst es: «Dass der Geist des Menschen metaphysische Untersuchungen einmal gänzlich aufgeben werde, ist eben so wenig zu erwarten, als dass wir, um nicht immer unreine Luft zu schöpfen, das Athemholen einmal lieber ganz und gar einstellen würden. Es wird also in der Welt jederzeit, und was noch mehr; bei jedem, vornämlich dem nachdenkenden Menschen, Metaphysik sein, die, in Ermanglung eines öffentlichen Richtmasses (das die Kritik der reinen Vernunft gefunden zu haben vorgibt), jeder sich nach seiner Art zuschneiden wird.» Und in der Kritik der reinen Vernunft **): «Die menschliche Vernunft geht unaufhaltsam,

*) Nach der Ausgabe vom Jahr 1783. S. 192.

**) Nach der zweiten Ausgabe, S. 21.

ohne dass blosse *Eitelkeit des Vielwissens* sie dazu bewegt, *durch eigenes Bedürfniss getrieben* bis zu solchen Fragen fort, die durch keinen Erfahrungsgebrauch der Vernunft und daher entlehnte Principien beantwortet werden können, und so ist wirklich in allen Menschen, sobald Vernunft sich in ihnen bis zur Speculation erweitert, irgend eine Metaphysik zu aller Zeit gewesen und wird auch immer darin bleiben.» Diess nennt Kant die Metaphysik als *Naturanlage* (metaphysica naturalis), im Gegensatz zur Metaphysik als *Wissenschaft*. Wir nennen *dasselbe* die *Idee* der Philosophie und zeichnen an ihr die *Absicht* oder den *Zweck* der Philosophie ganz besonders aus; beide aber stellen wir gleichfalls der Philosophie als Wissenschaft gegenüber. — Nur im Hinblick auf seinen Idealismus, nicht aber von der wahren Philosophie, konnte Fichte sagen*): « Wozu ist denn nun der speculative Gesichtspunct und mit ihm die ganze Philosophie, wenn sie nicht fürs Leben ist? Hätte die Menschheit von dieser verbotenen Frucht nie gekostet, so könnte sie der ganzen Philosophie entbehren. Aber es ist ihr eingepflanzt, jene Region über das Individuum hinaus, nicht bloss in dem reflectirten Lichte, sondern unmittelbar erblicken zu wollen; und der erste, der eine Frage über das Dasein Gottes erhob, durchbrach die Grenzen, erschütterte die Menschheit in ihren tiefsten Grundpfeilern, und versetzte sie in einen Streit mit sich selbst, der noch nicht beigelegt ist, und der nur durch kühnes Vorschreiten bis zum höchsten Puncte — beigelegt werden kann. Wir fingen an zu philosophiren *aus Uebermuth* und brachten uns dadurch um unsere Unschuld; wir erblickten unsere

*) Man sehe nach den 2. Theil des Lebens und literarischen Briefwechsels Joh. Gottl. Fichte's, herausgegeben von seinem Sohne, S. 112.

Naktheit, und philosophiren seitdem *aus Noth für unsere Erlösung.*» Diese *neue* Art von Erbsünde, wornach wir jezt fortphilosophiren *müssen,* weil unsere Voreltern aus Hochmuth zu philosophiren *anfingen,* ist offenbar nicht in Ansehung jeder Philosophie zu behaupten. Die der Speculation eigenthümlichen Probleme waren dem Menschen auf einer gewissen Stufe der Cultur von jeher unumgänglich und sind es noch, und wir haben gar keinen Grund, dem Uebermuthe zuzuschreiben, was lediglich *als Product einer naturgemässen Folgsamkeit gegen die Bedürfnisse des vernünftigen menschlichen Daseins* erscheint. Sobald der Mensch den Zustand der Sinnlichkeit und der sie begleitenden Phantasie überwunden hatte, stand er von selbst auf dem Standpuncte der Speculation, trat in eine höhere Epoche seines Lebens ein, die nur *dann* wieder enden wird, wenn Roheit und Barbarei über Vernunft und Sitte siegen, und die Unwissenheit und Sinnlichkeit im Triumph durch die Welt führen werden. Freilich gibt es eine gewisse Philosophie, die mit Uebermuth beginnt und mit Demüthigung oder Verzweiflung endet, eine Philosophie, die ihrer *anfänglichen* Vermessenheit am *Ende* gar keinen Vorstand mehr zu thun vermag. Aber wer will behaupten, dass sie die wahre sei und nicht vielmehr eine bloss willkürliche? Man hat allerdings über das Dasein Gottes in der Art die Frage erhoben, dass, wer in derselben Weise nachfragt oder nachfragen zu müssen glaubt, den heillosen Vorgang nicht genug beklagen kann. Die Frage über das Dasein Gottes — und diess ist nur *ein* Beispiel aus der Philosophie — sezt es gewissermassen schon voraus; wer aber mit der Frage diese quasi Voraussetzung *gänzlich* aufhebt, der weiss sich nicht mehr zu helfen, es sei, dass er sich mit dem Atheismus behelfen und in einer Welt ohne Gott leben kann. Doch, was Fichte über den Ursprung

der Philosophie in der angeführten Stelle vorbringt, ist auch bei ihm im Grunde nichts mehr, als eine dunkle Anwandlung, die allein auf Rechnung seines Systems zu schreiben ist, von dem wir den Mann und Menschen wohl zu unterscheiden wissen. Auch hat Fichte an andern Orten ganz anders sich ausgesprochen. Ich erinnere mich hier einer Stelle, welche in einem angehängten Blatte zu der ersten Ausgabe des Schriftchens: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Weimar, 1794, das in der zweiten weggelassen wurde, enthalten ist. Sie lautet so: »Die Wissenschaften sind nicht zu einer *müssigen* Geistesbeschäftigung, und für die Bedürfnisse eines verfeinerten Luxus erfunden. Dann gehörte der Gelehrte gerade in die Klasse, in welche die lebenden Werkzeuge des Luxus, der weiter nichts als Luxus ist, alle gehören, und selbst in dieser dürfte ihm der oberste Platz streitig gemacht werden. Alles unser Forschen muss auf den höchsten Zweck der Menschheit, auf die Veredelung des Geschlechts (also auf die Gattung), dessen Mitglieder wir sind, ausgehen u. s. w.« Aber wozu noch viele Worte! Unsere Behauptung von dem Ursprung und der Würde der Wissenschaften überhaupt, und der Philosophie insbesondere, hat nie eine *ernstliche* Anfechtung erfahren, und konnte es auch nicht. Denn von den Nichtwissenschaftlichen könnte sie unmöglich ausgehen, weil ihnen, wenn auch sonst in allem, doch hierin keine Entscheidung zukommt; von den Wissenschaftlichen aber kann sie eben so wenig kommen, weil sie damit ihre eigene Würde zu Boden treten würden, worauf sie doch sonst so eifersüchtig sind, dass sie sogar jeden dessfallsigen Scherz sich verbitten. Die Hauptfrage ist also immer nur die: Welche Anwendung lässt sich von dieser unbezweifelten und unbezweifelbaren Wahrheit machen? Und darauf

legen wir auch ein Hauptgewicht, theils weil sie nach unserer Ueberzeugung den allein richtigen Eingang in die Philosophie als Wissenschaft eröffnet; theils weil sie zu diesem grossen Zwecke, so viel uns bekannt, noch nie benützt worden ist.

Zusatz. 2) Die Philosophie hätte bis jezt auch nicht das Kleinste erreicht, was man von einer Wissenschaft verlangt — haben wir gesagt. Damit soll aber das nicht behauptet sein, dass die der Philosophie eigenthümliche Fragen nie und nirgends ihre Beantwortung im Sinne der Wahrheit gefunden, eben so wenig, dass die mit einer solchen Beantwortung gegebenen philosophischen Ueberzeugungen nirgends Einfluss auf das Leben gewonnen haben. Die Geschichte der Philosophie wollen wir keineswegs zu einer Geschichte baarer Irrthümer machen, und ihre Wirkung auf das menschliche Geschlecht wollen wir weder ableugnen, noch als eine überall verkehrte und schädliche darstellen. Ob eine Natur ausser und unabhängig von uns existire, ob unser eigenes Subject etwas wirkliches oder nur — wenigstens soweit das Erkennen reicht — eine Vorstellung eines überall nur Vorstellenden und in dieser Eigenschaft allein Seienden sei; ob das Mannigfaltige des Universums durch ein reelles Gesetz, ein wahrhaft objectives Band verbunden sei, oder ob das Gesetz der Causalität alles Wirklichen bloss subjectiv sei, etwa dazu dienend, die Erscheinungen in Ansehung der Zeit, worin sie nach einander vorkommen, festzustellen*); ob sich der menschliche Wille in seinen Handlungen freithätig bestimmen könne, oder ob er durch ein Anderes bestimmt werde**), ob die Tugend kein Wahn, und

*) Man sehe nach in der Kritik der reinen Vernunft, 2. Ausgabe, S. 232 ff.

**) Es sei ferne, sagt Christ. Weiss in seinen Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele, S. 512

die Hoffnung auf persönliche Fortdauer in einer über Tod und Natur hinausreichenden Welt kein Irrthum sei; ob die Idee von einem höchsten, mit Selbstbewusstsein und Freiheit begabten Wesen Realität habe, das sind lauter Fragen, die weit öfter richtig als irrig beantwortet wurden. Auch haben nur die Schulen und die Weisheit der Weisen, obgleich selbst sie nicht immer, niemals aber die Menge diese Wahrheiten wankend zu machen und ihres wohlthätigen Einflusses zu berauben gesucht. Wie allgemein indessen auch die wahren Ansichten von den Gegenständen der Philosophie, und wie fest die darauf gegründeten Ueberzeugungen sein mochten; sie erscheinen doch *nirgends* als Resultate eines unerschütterlichen *wissenschaftlichen* Ganzen, in der Art, dass der Beifall, den man ihnen zollte und noch jezt zollt, von der *Wissenschaft als solcher* ausgegangen wäre, oder von ihr hergeleitet werden könnte. Daraus erkennt man auch, dass die philosophischen Ueberzeugungen für sich und unabhängig von der Wissenschaft derselben sein können, dass sie vor der leztern wirklich vorhanden waren und sind, und also auch durch diese nicht verkehrt, untergraben oder gänzlich zerstört werden können. Diese Unabhängigkeit der philosophischen Ueberzeugungen, mit einem Wort Philosopheme genannt, von der Wissenschaft derselben oder der Philosophie, ist von hoher Bedeutung und muss jedes offene Gemüth zur Bewun-

---

Anmerk., die Nothwendigkeit der Philosophie zur *Begründung* der Ueberzeugung von der Freiheit zu leugnen. Allein die *Thatsachen* (des Gewissens) (wodurch ursprünglich die Realität der menschlichen Freiheit bewährt wird) stehen *für sich* fest ohne Philosophie, so wie sie älter sind, als Philosophie; und wer sie aus eigener Erfahrung hinlänglich kennet, dessen *Ansicht* seines inneren Wesens ist befestigt, wenn er auch noch der im Ganzen nöthigen *Umsicht* entbehrte.

derung der göttlichen Weisheit in der Einrichtung der Welt hinreissen, wenn man erwägt, dass sie die fundamentalen Leitsterne des Lebens, unentbehrlich zu dessen Veredelung, und dasjenige ausmachen, ohne welche es weder Werth noch Bedeutung hätte. Sind *sie* nicht wahr, so ist die wahrste Empfindung des Daseins Qual und Schmerz. Wer kennt die Weisheit der Schulen und sieht nicht ein, wie nothwendig die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts es erfordert, dass *sie* unabhängig von jener da sein und als wahr erkannt werden können? Denn obgleich die Wissenschaft die festeste Stütze der Wahrheit ist, so ist sie doch nicht die bewährteste. Jahrhunderte können vergehen und in den Schulen wird der Wahrheit nicht *ein* reines Opfer gebracht. Das Christenthum hat allerdings auch die Schulen veredelt und sie sind seitdem weniger schwankend oder gar feindlich gestimmt in Ansehung der auf das Ewige gehenden Ueberzeugungen; aber ehedem war es doch so, dass nicht bloss diese oder jene Ueberzeugung als wahr bestritten, sondern die Wahrheit selbst in Zweifel gezogen wurde. Ein römischer Statthalter in Palästina ist darüber zum Sprichwort geworden — Pilatus mit dem Achilles der damaligen Schulen: Was ist Wahrheit?

§. 29.

Was *vor* der Philosophie als Wissenschaft gegeben ist und zu ihr und ihrer Realisirung in nächster Beziehung steht, das sind nur zwei Dinge: erstens die Philosopheme, zweitens die Idee der Philosophie oder die philosophia naturalis.

§. 30.

Die ersteren ermangeln, solange die wissenschaftliche Philosophie noch nicht gefunden ist, eines festen

Kriteriums ihrer Wahrheit, und scheinen desshalb gleich von vorne weg für die Auffindung der wissenschaftlichen Philosophie von gar keinem Gebrauche zu sein. Indessen hat ein grosser Mann hieher gehörige Vorschläge gemacht, deren Würdigung mit der Entscheidung der Sache selbst zusammenfällt. « Ich habe, sagt Leibnitz *) in Beziehung auf Philosophie, über das Alte und Neue genug nachgedacht, und gefunden, dass fast alle angenommenen Meinungen eines guten Sinnes empfänglich sind. Ich wünsche daher, dass Männer von Geist ihren Ehrgeitz mehr durch *Bauen* und *Fortschreiten*, als durch *Zerstören* und *Rückwärtsgehen* zu befriedigen suchen möchten. Ich würde lieber sehen, dass man den Römern gliche, die grosse, öffentliche Denkmäler errichteten, als jenem Vandalischen Könige, dem seine Mutter rieth, dass, weil er sie nicht in ihren grossen Gebäuden zu erreichen hoffen könnte, er seinen Ruhm in der Zerstörung derselben suchen sollte.» *Wie* soll man aber mit den vorhandenen und noch hinzuzufügenden Baustücken das grosse Gebäude der Philosophie zu Stande bringen? Derselbe Mann spricht sich darüber an einem andern Orte sehr deutlich aus: Der Mangel, heisst es **), an substanzieller

---

*) Nouveaux Essais sur l'entendement humain. p. 57.

**) Recueil de div. Pièces par Des Maczeaux, Tom. II, p. 417. Opp. omn. Tom. II. P. I. p. 79 — nach der Uebersetzung von Jacobi. 4. Bd. 2. Abtheil. S. 123. Um die Denkungsart Leibnitzens über diesen Punct noch genauer zu erkennen zu geben, führen wir auch folgende Stelle an: Die Wahrheit, sagt Leibnitz: Recueil d. div. Pièces par D. Maczeaux, Tom. II. p. 145, bei Jacobi am angef. O. S. 124, ist allgemeiner verbreitet, als man glaubt; aber oft ist sie geschminckt, noch öfter verhüllt, zuweilen gar geschwächt, verstümmelt und durch Zusätze verdorben. Wenn man aufmerksam auf sie machte, wo sie unter den Alten, oder, um richtiger zu reden, unter unsern

Wirklichkeit in den sinnlichen Gegenständen, nach der Behauptung der Skeptiker; die Harmonieen oder Zahlen, Urbilder und Begriffe, worauf die Pythagoräer und Platoniker alles zurückführten; Das Eins und Alles des Parmenides und Plotin, ohne Spinozismus; die Verknüpfung der Dinge nach den Stoikern, vereinbar mit der Spontaneität der andern Schulen; die Vital-Philosophie der Cabbalisten und Hermetisten, welche überall Empfindung annehmen; die Formen und Entelechieen des Aristoteles und der Scholastiker, nebst der mechanischen Erklärung aller besondern Erscheinungen nach Democrit und den Neuern — *alles dieses findet man in einem perspectivischen Mittelpunct vereinigt*, der in demselben Gegenstande, welcher aus jedem andern Gesichtspunct verworren erscheint, Regelmässigkeit und die Uebereinstimmung aller seiner Theile zeigt. Sectengeist ist bisher der Fehler gewesen. Man hat sich selbst eingeschränkt, indem man verworfen hat, was andere lehrten.» Man sieht ohne Mühe, dass Leibnitzen hier eine in gewissem Betracht sehr richtige Ansicht vorschwebte. Aber sie gehört doch auch zu jenen, welche man nicht geradezu hinnehmen darf, vielmehr erst an ihr drehen muss, um ihren rechten Verstand zu finden. Was man

---

Vorgängern sich findet, so würde man das Gold aus dem Kothe, den Diamant aus der Grube, das Licht aus der Finsterniss hervorziehen, und wirklich eine gewisse unvergängliche Philosophie zu Stande bringen.» Damit stimmt sehr gut zusammen, was Lessing von Leibnitz gesagt hat: «Es sei dieser grosse Mann in der festen Ueberzeugung gestanden, dass keine Meinung angenommen sein könne, die nicht von einer gewissen Seite, in einem gewissen Verstande wahr sei, wesswegen er dann oft die Gefälligkeit gehabt hätte, diese Meinung so lange zu drehen, bis es ihm gelungen, diese gewisse Seite sichtbar, diesen gewissen Verstand begreiflich zu machen.» In den Beiträgen zur Geschichte und Literatur.

sonst wohl noch stärker ausgedrückt hat, »dass schlechterdings keine unwahre Idee in irgend einem Geiste Platz finden könne, und dass sogar der Tollhäusler ebenso richtig schliesse, als der grösste Philosoph *), « hat Leibnitz auf die Ansichten der Philosophen d. i. auf die verschiedensten Philosopheme angewendet. Gewiss ist, dass, sofern nur diese leztere Behauptung ihre Richtigkeit hat, die Jacobische ebenfalls zugegeben werden muss; denn sie ist nur eine Consequenz der Leibnitzischen. Die Wahrheit findet sich eben so wenig irgendwo ganz und unverkümmert, als sie irgendwo gar nicht und schlechthin vernichtet ist. Denn jeder Irrthum kann nur insofern entstehen und bestehen, als er aus der Wahrheit hervorging und auf sie zurückleitet, und einen absoluten Irrthum gibt es nicht. Auch leuchtet ohne allen Zweifel die Wahrheit nicht so gut directe ein, als aus der Vergleichung und philosophischen Betrachtung *mehrerer* Irrthümer. So wäre man z. B. auf directe Weise wohl nie zu dem Grundsätze des Copernikanischen Weltsystems gekommen, und noch jezt erhellet seine Wahrheit am deutlichsten nur aus der Vergleichung der entgegenstehenden Systeme. Aus der philosophischen Betrachtung — habe ich gesagt. Diese besteht nämlich wesentlich darin, ein gegebenes Mannigfaltige als Eines, oder sofern es Eines ist und auf Eines hinausgeht (perspectivischer Mittelpunct) zu betrachten. Einheit und Totalität ist das höchste Gesetz der philosophischen Forschung. Darum zweifle ich auch keinen Augenblick, dass man aus *allen möglichen* Irrthümern die Wahrheit selbst nach dem einzigen Gesetze der Einheit und Vollendung herausbringen könnte. Aber die Hypothesis ist unmöglich und somit auch die Thesis. Aus einer *gegebenen* Anzahl von Irrthümern

*) Jacobi im 6. Bd. seiner Werke. S. 326.

dagegen folgt nur eine relative Wahrheit, d. h. eine solche, die im besten Fall wahrer, als mehrere der Irrthümer zusammengenommen, im schlechtesten Fall wahrer ist, als jeder gegebene einzelne Irrthum.

Die Irrthümer sind als gebrochene Strahlen der Wahrheit zu betrachten. Aus einer gewissen Anzahl derselben kann man nur alsdann die Wahrheit mit Sicherheit finden, wenn man das Gesetz der Strahlenbrechung kennt. Dieses ist es aber, was man — in der Wissenschaftslehre — sucht. Leibnitzens Vorschlag in Absicht auf den perspectivischen Mittelpunct müssen wir darum auf sich beruhen lassen, weil er entweder auf eine unmögliche Voraussetzung geht, oder eine petitio principii enthält.

§. 31.

Wir sind, um für die Philosophie den rechten Eingang zu finden, an das zweite unter den hiezu gegebenen Stücken nicht bloss desshalb angewiesen, weil das erste seinen Zweck nicht erfüllen kann, und mehr als zwei überall nicht gegeben sind; sondern auch und vorzüglich desshalb, weil die Philosophie als Naturanlage, wie sie überall, wenn auch auf unbewusste, oder verkehrte Weise den philosophischen Bestrebungen zur Grundlage diente, so den einfachsten und directesten Weg zur Philosophie als Wissenschaft offenbar darbietet.

§. 32.

Die Anregung zur Philosophie kommt dem menschlichen Geiste auf dem Standpuncte der *Erfahrung*. Die Philosophie ist demnach *bedingt*. Das Bedürfniss, welches den menschlichen Geist zur Speculation treibt, hat zur nothwendigen Voraussetzung ein nicht speculatives Wissen, das, weil es dieses ist, den menschlichen Geist nicht befriedigt. Die Hauptfrage ist nur,

wie dieses Bedürfniss zu verstehen sei. Das nicht speculative Wissen — die Erfahrung — kann in Ansehung seines Wahrheitsgrundes, oder in Ansehung seines Umfangs mangelhaft sein, und wegen des ersten, oder zweiten, oder beider zugleich zur Speculation antreiben. Wäre das erstere, so würde der Weg zur Vollendung der menschlichen Intelligenz, wie er von der Natur selbst angeordnet ist und überall eingeschlagen wird, wo man das Natürliche im Gegensatz des Künstlichen und Willkürlichen zum Zielpunct seiner Bestrebungen macht, durch die *Unwahrheit*, oder *Ungewissheit* hindurch gehen. Nun ist aber eine derlei Procedur nicht nur gegen alle Gesetze und Analogien des natürlichen Verlaufs der Dinge, sondern auch in sich selbst widersprechend. Denn die Unwahrheit kann eben so wenig nothwendige Grundlage der Wahrheit sein, als die Gewissheit die Ungewissheit zu ihrer nothwendigen Voraussetzung haben kann. Wenn also die Philosophie *bedingt* sein soll, und zwar durch die Erfahrung — ein Satz, der in der Einschränkung, in welcher wir ihn nehmen, als Axiom gelten kann — so kann die Erfahrung, *als unwahr oder ungewiss gedacht*, nicht diese Bedingung, Voraussetzung oder Grundlage der Philosophie sein. Dasselbe Resultat gewinnen wir noch durch eine ganz andere Betrachtungsweise.

Man kann das Wesen der Speculation nicht schicklicher bezeichnen, als wenn man sagt, sie gehe auf Einheit und Vollendung, oder auf Totalität alles menschlichen Wissens. Der so gefasste Begriff ist kein negativer, wie es wohl scheinen möchte, sondern ein genetisch-positiver. Er involvirt die Reihe, welche der menschliche Geist, von dem unvollendesten aber darum nicht unwahren Wissen anfangend, durch immer vollendeteres Wissen fortschreitend bis zur absoluten Vollendung oder Totalität alles Wissens beschreibt.

Darnach erscheint die Philosophie nothwendig hinter oder nach einem Anderen: sie erscheint als ein posterius und somit als bedingt. Nun kommt aber Einheit nicht durch Vernichtung des Vielen oder Mannigfaltigen, Vollendung nicht durch ein absolut Unvollendetes oder Unwahres, Totalität nicht durch schlechthinige Aufhebung des Partialen zu Stande. Mithin darf das der Philosophie vorhergehende prius nicht als unwahr oder ungewiss, sondern muss schlechterdings als relativ wahr und gewiss gedacht werden.

Untersuchen wir nun den Standpunct der Erfahrung genauer, um das zu sehen, was auf ihm unverrückbar feststeht und von der nachfolgenden Philosophie anerkannt werden *muss*, so wie Dasjenige, in welches diese ihre Enterhaken einschlägt, um es auf ihrem Gebiete zu vollenden. Damit dieses Geschäft kein unendliches werde, müssen wir einen *allgemeinen Ausdruck für die Erfahrung* finden, also einen Ausdruck, der das *Wesentliche aller Erfahrung* darstellt.

Die Erfahrung hat zum Object das *Relative als ein solches* — diess ist der allgemeine Ausdruck. Es theilt sich aber alle Erfahrung ab in eine *innere* und in eine *äussere*. Das relative der innern Erfahrung sind die *Veränderungen* des denkenden, empfindenden und wollenden Ich; und die Veränderungen des denkenden Ich — das Object der Logik — tragen insbesondere den Namen *Vorstellungen* oder mittelbares Wissen. Das Relative der äusseren Erfahrung sind die Veränderungen der äussern Dinge, die man auch *Erscheinungen* oder Phänomene nennen kann. Auf dem Standpuncte der Erfahrung erfolgen beide Arten veränderlicher Dinge nach gewissen Gesetzen, die ihre Zusammenhangsweise heissen kann. Wenn diese Dinge eine gewisse Zusammenhangsweise kund geben, so anerkennen sie einen wechselseitigen Zusammenhang überhaupt. Der allge-

meine Ausdruck für einen gegenseitigen oder wechselsweisen Zusammenhang von Dingen ist der Zusammenhang *dreier* Dinge, nicht mehr und nicht weniger. Denn um einen gegenseitigen Zusammenhang zu begreifen, ist es nöthig den Begriff eines Dinges zu fassen, das von der einen Seite das Bedingte eines ersten oder prius und von der andern Seite die Bedingung eines zweiten oder posterius ist, so dass es selbst zwischen beiden in der Mitte steht. In dieser Hinsicht entspricht sonach folgende Formel dem gesuchten allgemeinen Ausdrucke: — A : B : C. Wie diese Formel den allgemeinen Ausdruck aller Erfahrung vorstellt, so kann man sie auch nach zwei Hauptgesichtspuncten abtheilen, nach dem metaphysischen und nach dem Gesichtspunct der Wissenschaftslehre. Nach jenem stellen A, B und C die einzelnen Dinge an sich, abgesehen von unseren Vorstellungen von ihnen, und das Zeichen : ihre Zusammenhangsweise dar; nach diesem hat man sich unter A, B und C Vorstellungen als solche und unter dem Zeichen : ihre Uebergangsweise zu denken. Da jedoch für unsere Untersuchung beide Gesichtspuncte auf ganz gleiche Weise sich verhalten, so brauchen wir keine weitere Rücksicht auf die Eintheilung des allgemeinen Ausdrucks der Erfahrung in diese zwei Gesichtspuncte zu nehmen. Es ist nämlich völlig einerlei, ob ich an dem Begriffe von Vorstellung überhaupt, oder an dem Begriffe von Erfahrung im engern Sinne das wesentliche Geschäft der Philosophie nachweise, weil sich beide zu diesem auf dieselbe Weise verhalten.

Es fragt sich, nach dieser Vorbereitung, was ist auf dem Standpuncte der Erfahrung an dem Ausdrucke: A : B : C nothwendig, und was nicht? Die Erfahrung geht in ein völliges Nichts auf, sobald man an dem objectiven Dasein einzelner Dinge und an einer reellen Verbindung derselben zweifelt. Nun gehört aber die

normale Erfahrung, (und das Angegebene drückt ein Normales an der Erfahrung aus) zu der Art *nothwendiger* Erkenntniss, also zu derjenigen, die wahr sein *muss*, wenn dem Menschen überhaupt Wahrheit beschieden ist. Das leztere betrachten wir als eine über jeden Einwurf erhabene Voraussetzung, weil ein gegen sie geführter Einwurf entweder auf Wahrheit Anspruch machte, oder nicht. Im leztern Falle kümmert er uns nichts, im erstern ist er selbst eine Bestättigung unserer Voraussetzung. Dass also einzelne Dinge ausser uns und von unseren Vorstellungen unabhängig *sind*, und dass sie in einem reellen Zusammenhang stehen, ist eine auf dem Standpunct der Erfahrung ganz entschiedene Sache. Der Idealismus eines Barkeley, noch mehr der Idealismus eines Kant und Fichte sind eben darum vor aller Philosophie verwerfliche und falsche Denkweisen, und das apagogische Argument: wenn dieses (z. B. wenn nur Vorstellungen und mittelbares Wissen) wäre, so müsste der Idealismus wahr sein; nun ist dieser unwahr, also u. s. w. ist ein theoretisch begründbares und begründetes Argument.

Das Relative weiset seiner Natur nach auf eine unendliche Reihe hin, nach vorne und hinten immer wieder Relatives setzend. Hat diese Reihe keine Grenze, so ist in aller Welt kein Ganzes, keine Totalität. Der menschliche Geist aber, wie er offenbar in seinen Functionen Totalität hat, geht in allem Erkennen auf Totalität, als auf sein leztes Ziel, aus. Wäre also in der äussern Welt heine Totalität, so gäbe es zur Kenntnissnahme von ihr kein unangemesseneres Instrument, als eben diesen Geist, d. h. es fände zwischen beiden nicht bloss ein Verhältniss der Incommensurabilität, sondern auch ein ganz irrationales Verhältniss statt, kurz, der menschliche Geist hätte zur Wahrheit kein Verhältniss und keine Bestimmung. Diess widerspricht

aber unserer nothwendigen Voraussetzung und ist darum falsch. Daraus folgt: Das Relative der Erfahrung weiset mit Nothwendigkeit auf ein Absolutes hin, in dem es seine Vollendung hat. Die Philosophie, als auf die Erfahrung folgend, kann nur die Aufgabe haben, das Relative des Erfahrungsgebiets auf das Absolute des Vernunftgebiets hinauszuführen. Das Relative an der Erfahrung gibt sich kund in dem Sein einzelner Dinge, das auf ein absolutes Sein hinweiset und zwar in dreifacher Steigerung: auf das prädicatlose Sein (Ontologie), auf das absolute Verbundensein des einzelnen Seins (Aetio - Kosmologie) und auf das freie und persönliche absolute Sein (Theologie). Man kann diess auch so vorstellen: die Erfahrung, oder, A : B : C ist nach unten, oben und in der Mitte unvollendet. Die untere Unvollkommenheit ergänzt sich zur Vollendung in der Idee des Seins überhaupt, welche kein Gegenstand der Erfahrung, sondern der unmittelbaren oder absoluten Erkenntnissart ist. Die mittlere Unvollkommenheit ergänzt sich zur Vollendung in der Idee eines causalen Zusammenhangs der Dinge überhaupt, und zwar *a)* des mechanischen, *b)* des chemischen, *c)* des organischen, *d)* des organisch geistigen und *e)* des rein pneumatischen. Die Einsicht in das Wesen und die objective Realität dieser Zusammenhangsweisen ist wieder kein Gegenstand möglicher Erfahrung, sondern einzig der absoluten Erkenntniss oder der Vernunft. Die obere Unvollkommenheit ergänzt sich zur Vollendung in der Idee einer übersinnlichen Welt, die überhaupt als der Grund des Seins und Daseins der sinnlich wahrnehmbaren Welt gedacht wird; in der insbesondere die in Fesseln geschlagene menschliche Persönlichkeit ihrer Bande los und in der Vorstellung eines ewig dauernden, mit Bewusstsein begleiteten, Lebens ihrer Vollendung entgegengeführt wird. Das in der übersinnlichen Welt

den Scepter führende Wesen muss als der lezte Grund aller Dinge, als ein freies und intelligentes (Geist), als ein alle d. i. absolute Causalität setzendes (Schöpfer und Leiter) und in Bezug auf die Unendlichkeit des Seins überhaupt schlechthin unendliches (allmächtiges, allgegenwärtiges u. s. w.) Wesen gedacht werden. Diese Cardinalpuncte der übersinnlichen Welt sind nicht willkürlich entworfen, sondern als die *nothwendigen Beziehungen des Relativen*, als seine Angeln entdeckt worden. In Ansehung ihrer braucht gar nicht erinnert zu werden, dass sie kein Gegenstand möglicher Erfahrung (im engern Sinne) sein können, sondern sich nur dem Auge der Vernunft aufschliessen. Im Allgemeinen aber sei in Bezug auf den Zusammenhang des Relativen mit dem Absoluten hier bemerkt, dass, wie dieser Zusammenhang ein anderer ist, als der Zusammenhang der endlichen Dinge unter einander, und durch einen Sprung (Schöpfungswort) bezeichnet wird, ähnlich dem Zusammenhang oder Uebergang einer unendlichen Reihe mit und zu ihrer Grenze; so ist auch die Erkenntniss des Absoluten keine stetige Fortsetzung der Erkenntniss des Relativen, ganz ähnlich der Erkenntniss des Binomialgesetzes für $n + 1$, im Vergleich mit der Erkenntniss desselben Gesetzes für einen bestimmten Exponenten z. B. 3, sofern sie durch wirkliche Multiplication auf dem Grund einer vorhergegangenen Multiplication des um die Einheit verminderten Exponenten gewonnen wird. Dessungeachtet ist eine *Wissenschaft* des Absoluten auf dem Grunde des Relativen möglich, wie in der Mathematik die Unmöglichkeit mit dem Unendlichen als einem solchen zu rechnen, die Rechnung des Unendlichen nicht ausschliesst.

Soviel ist also vor aller Philosophie lediglich im Hinblick auf das Nothwendige an dem Standpunct der Erfahrung und um es nicht in das Nichts, oder

in ein schlechthin Unbegreifliches aufgehen zu lassen, gewiss, dass wer das Relative, oder das Absolute leugnet, auf den Namen eines Philosophen verzichten muss. Diese rein theoretische Ueberzeugung kann man kurzweg so aussprechen: der Idealismus und Pantheismus — welch' lezterer den Fatalismus und Atheismus einschliesst — bezeichnen schlechthin verkehrte Denkweisen.

Was aber den wissenschaftlichen *Gang* in der Philosophie anlangt, so besteht der *Empirismus* darin, dass man *in derselben Weise*, wie von einem Relativen zu einem eben solchen andern übergegangen wird, zum Absoluten zu kommen strebt. In diesem Falle wäre *nur* Erfahrung und keine Philosophie; er ist also unrichtig. Der *Apriorismus* sucht vererst alle Erfahrung, weil sie eine relative Erkenntnissweise aufstellt, abzuweisen und in einem Analogon absoluten Erkennens die Interessen der menschlichen Vernunft zu befriedigen. Da aber auf solche Weise die Erfahrung beseitigt und ohne Inconsequenz in ihre Rechte ex post nicht wieder eingesezt werden kann, so haben wir in dem Apriorismus eine Philosophie ohne alle Erfahrung. Nun ist aber *nur* Erfahrung so wenig, als *nur* Philosophie ein Bedürfniss des menschlichen Geistes; also ist auch dieser Weg, wenn er sich für die dem Menschen nothwendige Philosophie ausgibt, schon von vorneweg zu verwerfen. Der *Rationalismus* besteht darauf, dass die Philosophie in der Erfahrung sich ihren (bedingten) Ausgang nehme, den Uebergang von dem Relativen zum Absoluten, von der mittelbaren zu der unmittelbaren Erkenntniss als einen nothwendigen, aber ungleichen, d. i. einen relativen Saltus einschliessenden *wissenschaftlich* erörtere. Der *Skepticismus* besteht in der Behauptung, dass das Relative *und* das Absolute sei; dass aber keine wissenschaftliche Brücke von jenem zu diesem

errichtet werden könne, und mithin Philosophie als Wissenschaft unmöglich sei. Dieser leztere Weg verstösst ganz und gar gegen das unabweisliche Verlangen des menschlichen Geistes, Einheit in alle, mit dem Charakter der Wahrheit gezeichneten, Erkenntnisse zu bringen, und gegen die unwidersprechliche, wenn gleich bloss negative Behauptung, dass Einheit der Erkenntniss das formale Kriterium ihrer Wahrheit ausmache. Ist nun aber zur Wissenschaft (von formaler Seite) mehr nicht erforderlich, als Zusammenhang und durchgängige Einheit ihrer Theile, so führt die Behauptung, Philosophie als Wissenschaft sei unmöglich, zu der Behauptung, die Wahrheit selbst sei dem Menschen nicht möglich, könne als solche wenigstens nicht constatirt werden, was absurd ist. Die Billigkeit fordert, sogleich zu bemerken, dass die Anhänger und Vertheidiger des Skepticismus, diess Wort in seinem neueren Sinne genommen, mit dem Ausdruck: Wissenschaft einen andern Sinn verbunden haben, als so eben von uns geschehen ist, indem sie ihn mit demonstrativem Wissen gleichbedeutend nahmen, so dass in dieser Rücksicht ihre Behauptung zu den ersten Wahrheiten gezählt werden kann. Unbrauchbar und falsch wird sie nur dadurch, dass der einseitigen Begriffsbestimmung von Wissenschaft ausschliessliche Gültigkeit beigeschrieben wird.

Die aufgeführten Wege sind die einzig möglichen, das Problem der Philosophie aufzulösen. Da, mit Ausnahme des Rationalismus, die übrigen als irrig sich ausgewiesen haben, so bleibt für diesen das Vorurtheil der Wahrheit.

§. 33.

Den *Standpunct* und die *Richtung* der Philosophie als Wissenschaft hätten wir somit aus der Philosophie als Naturanlage nachgewiesen. Aber diese Deduction

ist so kurz, dass ich nicht hoffen kann, von allen hinlänglich verstanden zu werden, die unbefangen genug wären und nur den Zweck des Verständnisses im Auge haben. Indessen glaube ich doch das, was an dieser Deduction Hauptsache ist, für alle verständlich und auch überzeugend dargestellt zu haben. Das Argument, dessen ich mich dabei bediente, ist einfach und einleuchtend. Wo die wahre Philosophie hinauswill, muss man aus der Art und Weise erforschen, in welcher das Bedürfniss der Philosophie für den menschlichen Geist hervortritt: jede andere Philosophie ist bloss willkürlich. Nun entsteht aber die Philosophie, wo sie natürlich entsteht, nirgends am Anfange aller Erkenntniss, sondern nach zurückgelegter Erfahrungserkenntniss und zwar auf dem Grund dieser, also nicht insofern sie falsch oder ganz zweifelhaft erscheint, sondern nur inwiefern sie unbefriedigend ist und einer Ergänzung bedarf. Das Unvollkommene wird aber vervollkommnet, das Mangelhafte ergänzt — nicht durch völlige Umstossung und Vernichtung desselben, sondern durch theilweises Beibehalten und durch neues Hinzuthun. Beides haben wir ausdrücklich bezeichnet und somit dargelegt, was die der Philosophie zu Grund liegende Absicht vor aller Philosophie erheischt und sezt — als nothwendig und unantastbar.

§. 34.

Mit dem Standpuncte und der Richtung der Philosophie ist das Kleinste gegeben, was zu ihr als Wissenschaft erfordert wird. Dieses Kleinste ist aber schon völlig zureichend, um alle jene philosophische Systeme beurtheilen zu können, die den ersten Schritt zur Philosophie als Wissenschaft noch zurückzulegen haben. Dahin gehören alle philosophischen Systeme seit Thales bis auf uns, und mithin auch die Systeme Jacobi's,

Kant's, Fichte's und Schelling's. Wir haben also zur Beurtheilung dieser nicht bloss auf den entscheidenden Punct hingewiesen, sondern auch in dem wahren Standpunct und der einzig möglichen Richtung der nothwendigen Philosophie den rechten Boden dazu gelegt.

Die Angabe des Standpuncts und der Richtung der Philosophie als Wissenschaft dreht sich, wie man bemerkt haben wird, um zwei wesentliche Puncte, wovon der eine der Philosophie als Metaphysik, der andere der Philosophie als Wissenschaftslehre angehört. Denn was dasjenige angehet, das wir, als vor aller Philosophie gewiss, und durch keine Philosophie verrückbar, vorgestellt haben; so ist es nichts anderes, als das *Unbestimmte* der Philosophie als Metaphysik, das diese nach allen Seiten zu bestimmen hat; was aber den einzig dahin führenden Gang betrifft, so ist dessen Einzigkeit ein Gegenstand, den die Wissenschaftslehre zu erklären und zu bewahrheiten hat. Jenes wird, nach unserer Ansicht, sehr schicklich durch das Wort »Standpunct«, dieses durch das Wort »Richtung« der Philosophie bezeichnet.

§. 35.

Die von der wahren Philosophie abweichenden Versuche können in einem der angegebenen Puncte abweichen, oder in beiden zugleich. Das leztere wird der Fall sein *müssen*, sofern in jenen Versuchen folgerichtig verfahren worden ist, indem sich die genannten Puncte wechselseitig bedingen. Da nun der Punct der Wissenschaftslehre als das prius und überhaupt als das erste erscheint, was auf die Realisirung der Philosophie maassgebenden Einfluss übt; so wird sowohl die Classificirung der irrthümlichen Versuche, als auch ihre Charakteristik und Beurtheilung das Moment der Wissenschaftslehre zur Grundlage und zum Ausgangspunct

nehmen müssen. Dabei scheint es aber auch zweckmässig zu sein, das naturgemässe Verbundensein des metaphysischen und des der Wissenschaftslehre angehörenden Moments durch allzustrenge Trennung nicht weiter zu stören.

Wir setzen daher dem Folgenden diesen allgemeinen Satz voran: Die äussersten Grenzen der Abweichung in der Bestimmung des Wesens der wissenschaftlichen Philosophie, sofern sie von der wahren Absicht der Philosophie ausgegangen und abhängig gedacht wird, werden auf der einen Seite durch ein starres Festsitzen und Halten an dem durch die wahre Absicht unmittelbar Gegebenen, oder durch ein das rechte Maass der Anerkennung dieser Absicht nach der positiven Seite hin angebrachtes Ueberschreiten; auf der andern Seite durch gänzliches Ignoriren des durch die wahre Absicht der Philosophie Gesetzten bezeichnet.

Es zeigt sich hier ein Analogon des, auf dem Gebiete der Politik so viel besprochenen, Gegensatzes der Stabilität und der Bewegung, bezogen auf ein gemeinsames Dritte, in unserem Falle auf die Idee der Philosophie, oder bestimmter, auf die wahre Absicht aller Philosophie.

§. 36.

In Ansehung der neuesten Philosophie wird das erste Extrem von Jacobi, das zweite von Kant, Fichte und Schelling festgehalten. Bei Jacobi kommt es zu keiner Bewegung über die Absicht der Philosophie hinaus, also zu keiner Explicirung derselben, oder zu keiner wissenschaftlichen Philosophie; bei den Andern ist lauter Bewegung, aber auf einer leeren oder eingebildeten Grundlage, wenigstens nicht auf der Grundlage der wahren Absicht der Philosophie; denn sie bewegen sich immer schlechthin ausser ihr. Wir können dieses Extrem den Transcendentalismus, oder Aprio-

rismus, jenes den Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens oder Glaubens nennen. Die folgende Auseinandersetzung wird diese Bezeichnungen erklären und rechtfertigen.

ZWEITER ABSCHNITT.

Das Besondere.

ERSTES KAPITEL.

§. 57.

Der Transcendentalismus.

Der Stand- und Ausgangspunct der Philosophie ist nur einer, und daher auch völlig bestimmt. Das Gelingen des Versuchs, die Philosophie als Wissenschaft zu finden und darzustellen, hängt also davon ab, dass man ihn kenne und unverwandten Blickes auf ihm fortschreite. Als absolut misslungen muss dagegen jeder Versuch angesehen werden, der einen andern Grund gelegt hat, als den Grund aller Philosophie. Indessen wird es Grade der Irrthümlichkeit in der Ausführung geben, die, bei folgerichtigem Verfahren, in dem geraden Verhältnisse der Abweichung von dem wahren und durchgängig bestimmten Standpuncte der Philosophie stehen. Allgemein genommen bezeichnet der Transcendentalismus eine absolute Abweichung von dem wahren Standpuncte der Philosophie, und so sehr auch die verschiedenen Gestaltungen desselben von einander abweichen; so kommen sie doch alle in einer entschiedenen Divergenz und Gegensätzlichkeit gegen den wahren Standpunct überein. Desshalb ist auch der Uebergang von irgend einem Systeme des Transcendentalismus zu der gesuchten Philosophie immer derselben Art — ein Sprung. Aber zu diesem Sprunge bietet ein System vor dem andern eine tauglichere, mehr elastische Grundlage, darauf man den Fuss setzt, dar.

§. 58.

Wenn man daran denkt, eine richtige Vorstellung von dem Wesen des Transcendentalismus zu geben, kommt man in einige Verlegenheit, welche von den vorhandenen, durch besondere Systeme bezeichneten, Bestimmungen desselben man wählen soll. Das durch Cartesius eingeleitete skeptische Verfahren, alles vorphilosophische Wissen gänzlich zu vergessen, oder für zweifelhaft und sogar für gerade zu irrig zu halten, um das erste Gewisse zu finden, und daran das zweite, dritte u. s. f. Gewisse zu knüpfen, also, dass die Summe der Wahrheiten in einer streng in sich zusammenhängenden Kette bestände, deren erstes Glied allein absolut, wenn auch nur ein logisch Unbedingtes, wäre: hat dem Wesen nach Fichte wiederholt*). Auch der Grund- und Lieblingsgedanke der kritischen Philosophie, wornach die Philosophie aus lauter apriorischen Erkenntnissen bestehen soll, und der dem Spinoza nachgesprochene Satz Schellings**), dass die philosophische d. i. höchste und allein wahre Erkenntniss darin liege, die Dinge zu fassen, wie sie vor der Vernunft erscheinen, wodurch der Standpunct der Reflexion und Erfahrung, wie bei Kant die empirische Erkenntniss, als täuschend in den Staub getreten wurde: beruhen auf derselben Grundansicht und leiten zu denselben Consequenzen.

§. 59.

Das von Cartesius eingeleitete Verfahren, Philosophie als Wissenschaft zu finden, sei von *Fichte* nur wiederholt worden — haben wir gesagt. Diess bedarf

*) In der Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre etc.

**) In der Zeitschrift für speculative Physik, 2. Heft, im Anfang; und in der neuen Zeitschrift für speculative Physik, 1. Heft.

schon darum einer Erläuterung, weil eine solche Zusammenstimmung dieser Männer, als etwas bis jezt unerhörtes, so viel ich weiss, betrachtet werden muss, und gar leicht für ein Paradoxon dürfte gehalten werden. Das Verfahren des Cartesius, durch welches er auf den ersten Satz aller Philosophie, Ich denke, also bin ich, oder, Ich bin, geleitet wurde, haben wir oben ausführlich genug dargestellt. Das Cartesianische Axiom ist kein Schluss, weil sonst der Obersatz des leztern das gesuchte Axiom wäre, da es doch, nach Cartesius, das ergo sum sein soll. Dieser Satz ist also schlechthin gewiss und ein Ergebniss der Reflexion auf die Operation des Zweifels an allem empirischen Wissen. Diese Reflexion ist aber nicht der Grund jenes Satzes, sondern er ist der Grund aller Reflexion. Die Reflexion ist, zu Folge eines Cirkels freilich, aber eines unvermeidlichen Cirkels, nur die Veranlassung, das Mittel, jenen Satz als einen schlechthin unbedingten, also auch nicht von der Reflexion wesentlich, sondern allein accidentell abhängigen, Satz zu finden, oder sich dessen als eines solchen bewusst zu werden. Dieser Satz ist die erste Grundlage alles dessen, was ins Bewusstsein tritt oder schon getreten ist; er kann also keine empirische Bestimmung desselben sein, weil er sonst selbst auf einen andern zurückwiese, der das wäre, was *er* sein will oder soll. Man bemerke also wohl, dass dem Verfahren des Cartesius der Gegensatz zwischen Empirie und Speculation, a posteriori und a priori zur Grundlage gedient hat, und erhebe sich überhaupt zur Einsicht des allgemeineren Satzes, der ein wesentliches Merkmal des Transcendentalismus überhaupt ausmacht, dass und warum alle jene Systeme der Philosophie, die dieser einen absoluten oder durchaus reinen Anfang verschaffen wollen, von dem genannten Gegensatze ausgehen *müssen*.

Der Verfasser der Wissenschaftslehre schlägt denselben Weg ein. Zum Beweise dient die ganze Schrift *über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, welche nachgesehen werden muss; denn es ist hier nicht der Ort, ihren Gang in einem Abrisse vorzulegen. In der *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* wird das Wesentliche desselben kurz zusammengefasst und wiederholt. »Wir haben, heisst es hier, (also im Eingange zur Philosophie, wo die Grundsätze derselben aufgesucht werden sollen) den absolutesten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens *aufzusuchen*. *Beweisen*, oder *bestimmen* lässt er sich nicht, wenn er absolutester Grundsatz sein soll. Er soll diejenige *Thathandlung* ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewusstsein zum Grunde liegt, und allein es möglich macht.« Die empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins, oder die Erfahrung sollen aber nach Fichte durch die Philosophie nicht umgestossen oder aufgehoben, sondern allein *erklärt* werden; denn, erklärt er an einem andern Orte *), stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist diese Philosophie sicher falsch, weil sie ihrem Versprechen, die gesammte Erfahrung abzuleiten — (nicht aufzuheben), nicht Genüge geleistet hat. Hierbei ist offenbar derselbe Gegensatz zwischen Erfahrung und Speculation vorausgesezt, wie bei Cartesius. Denn es ist einerlei, ob ich die Erfahrung *suspendire*, bis ich ihren Grund in der speculativen Erkenntniss gefunden habe, oder ob ich die Forderung stelle: ein unter den empirischen Bestimmungen

*) Philosophisches Journal von Fichte und Nielhammer. Jahrgang 1797, 1. Heft, S. 45.



des Bewusstseins nicht vorkommender Satz müsse derjenige sein, der die Philosophie einleitet, wenn das Finden dieses Satzes nicht wesentlich von der Erfahrung abhängig gedacht wird. Das leztere ist aber Fichte's ausdrückliche Behauptung. «Wir sind von dem Satze A = A (als einem im empirischen Bewusstsein gegebenen) ausgegangen; nicht, als ob der Satz: Ich bin (welches der erste Grundsatz der Philosophie sein soll), sich aus ihm erweisen liesse, sondern weil wir von irgend einem, *im empirischen* Bewusstsein gegebenen *gewissen*, ausgehen mussten. Aber selbst in unserer Erörterung hat sich ergeben, dass nicht der Satz: A = A den Satz Ich bin, sondern dass vielmehr der leztere den erstern begründe»*). Der Satz A = A bei Fichte entspricht dem Geschäfte des Zweifelns, des problematischen Setzens der Erfahrung bei Cartesius, beide bezogen auf das zu findende Erste aller Philosophie. Denn eben so, wie der Satz: A = A *nur dazu dient*, den Satz Ich bin als ersten Grundsatz der Philosophie zu finden, also dient auch das dubito, cogito nur dazu, den Satz ergo sum als schlechthin gültigen zu erkennen.

Man sieht recht deutlich, wie gross die Uebereinstimmung Fichte's mit Cartesius in Bezug auf das Fundament der Philosophie ist, und kann davon Veranlassung nehmen, das mirum quantum zu überlegen, das sich bei der Bemerkung der ungeheuren Divergenz der Consequenzen und Resultate beider hervorthun muss.

§. 40.

In Ansehung des Punctes, um welchen sich unsere gegenwärtige Untersuchung dreht, ist es vollkommen gleichgültig, ob der anfänglich gesezte oder vorausge-

---

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. S. 13; S. 11 der neuen Ausgabe, nach der wir im Folgenden citiren.

sezte Gegensatz zwischen Empirie und Speculation, zwischen empirischer und absoluter Bestimmung unseres Bewusstseins, zwischen a posteriori und a priori, im Verlaufe wieder aufgehoben, oder ausgeglichen, oder ob er beibehalten und noch mehr verstärkt wird. Denn uns allein liegt daran, das gemeinschaftliche Moment derjenigen allgemeinen Speculationsweise hervorzuheben, die wir mit dem Namen Transcendentalismus bezeichnet haben. Diese Bemerkung wird hier ein für allemal gemacht, und der Leser mag sich dieselbe für das Folgende im Gedächtniss erhalten.

§. 41.

Bezüglich auf den Anfang des Philosophirens ist es ein zwischen Fichte und Kant obwaltender Unterschied, dass der erstere seinen (apriorischen) Standpunct ableitet, der leztere ihn geradezu nur voraussezt. Ich sage diess nicht auf Fichte's Versicherung hin, (Kant gehe in der Kritik d. r. V. von dem Reflexionspuncte aus (das hat er ja wohl auch selbst gethan), auf welchem Zeit, Raum, und ein Mannigfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich, und für das Ich schon vorhanden sind. Er habe dieselben a priori deducirt, und nun seien sie im Ich vorhanden, er setze desshalb seinen Leser gerade bei demjenigen Puncte nieder, wo Kant ihn aufnehme) *); sondern weil es anerkannt ist, und für das Gegentheil keine einzige Stelle in Kant's Schriften aufgefunden werden kann, dass der Satz, die Philosophie beabsichtige durchaus und schlechterdings lauter apriorische Erkenntnisse, bei ihm eine reine Voraussetzung ist, zu deren näheren Untersuchung ihn kein Bedürfniss hintrieb, sich überlassend einem allgemeinen und grossen Vorurtheil seiner Zeit, das, wie es mit

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S. 448.

solchen immer zu geschehen pflegt und schon in ihrem Begriffe liegt, allgemein *geltend* war, ohne allgemein *gültig* zu sein. Kant also nimmt an, die Philosophie habe es von Anfang bis zum Ende mit apriorischen Erkenntnissen zu thun, d. h. mit solchen, die nicht nur von keiner Erfahrung entlehnt sind, sondern auch kein Element aus der Erfahrung bei sich führen *). Wie Fichte, geht demnach auch Kant beim Eingang in die Philosophie über alle empirischen Bestimmungen unseres Bewusstseins hinaus, festhaltend an dem Gegensatz zwischen a posteriori und a priori.

§. 42.

Aber woran soll man sich bei der Bestimmung des Ausgangspunctes der Philosophie, wie ihn Schelling verstanden hat, halten? Dieser eben so schöpferische, als durchdringende, tiefe Geist hat auf seiner Laufbahn sein Antlitz mehrmals verändert. In der Vorrede zum System des transcendentalen Idealismus erklärt er seine Absicht dahin, dass dieses System die ganze, nicht bloss im gemeinen Leben, sondern selbst in dem grössten Theil der Wissenschaften herrschende Ansicht der Dinge völlig verändere und sogar umkehre. Eine *neue* Art von Wahrheit soll aus ihm hervorgehen. »Es ist diess eben das eigenthümliche des transcendentalen Idealismus, fügt er S. V bei, dass er, sobald er einmal zugestanden ist, in die Nothwendigkeit sezt, *alles* Wissen von vorne gleichsam entstehen zu lassen, was schon längst für ausgemachte Wahrheit gegolten hat, aufs neue unter die Prüfung zu nehmen, und gesezt auch, dass es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus denselben hervorgehen zu lassen.« Man sieht sich sehr auffallend zurück versezt in die

*) Kritik d. r. V. Einleitung II und III.

Zeit des Cartesius und meint, diesen sprechen zu hören. Es kann Schellings Meinung nicht sein, dass der gemeine Standpunct des Lebens und der eines grossen Theils der Wissenschaften sogar als solche falsch und verkehrt seien; er kann nur behaupten wollen, dass diess *gegenüber* einem andern, höhern, dem philosophischen Standpuncte der Fall sei. Und so hätten wir also auch hier zur Einleitung in die Philosophie die Voraussetzung eines Gegensatzes zwischen Erfahrung und Speculation, zugleich — wie bei den vorhergehenden Philosophen — mit der Weisung, unmittelbar und ohne alle Berücksichtigung, ja sogar unter problematischer Beseitigung des auf dem Standpuncte der Erfahrung Gegebenen auf das Gebiet der Speculation zu treten. Das leztere muss besonders ins Auge gefasst werden, da es für den Transcendentalismus wesentliches Merkmal ist und die nähere Bestimmung des von ihm im Eingang zur Philosophie gesezten Gegensatzes zwischen a posteriori und a priori, sowie den Unterschied dieser Vorstellungsweise von der unsrigen enthält. Denn obgleich bis jezt noch nicht näher untersucht werden kann, in welcher Weise sich der Transcendentalismus den besagten Gegensatz zu dem seinigen macht, und demnach noch dahin gestellt bleiben muss, in wie weit diese Vorstellungsweise desselben von der unsrigen divergirt; so hat sich doch schon das als specifische Differenz zwischen beiden geltend gemacht, dass wir, auch ausgehend von einem solchen Gegensatz, die Erfahrung als *wesentliches* Moment der Speculation bezeichnet haben, während sie von jenem als Moment gar nicht oder nur als accidentelles Moment anerkannt wird.

§. 43.

Ist denn aber damit auch der Herausgeber (und grössten Theils Verfasser) der beiden Zeitschriften für

speculative Physik einverstanden? Ob gleich zwischen der philosophischen Ansicht dieses Mannes in jener und dieser Periode ein grosser, man darf sagen, wesentlicher Unterschied statt findet, so durchschneidet derselbe doch nicht alle Gemeinschaft zwischen beiden. Das System des transcendentalen Idealismus zeigt seinen Urheber auf dem Uebergangspuncte vom Fichte'schen System zum Spinozismus, in dessen Sphäre er in den beiden Zeitschriften, und nachher*), thätig gewesen ist. Demnach ist der Unterschied zwischen dem System des transcendentalen Idealismus und dem Spinozismus kleiner, als der Unterschied zwischen Fichte und Spinoza. Nun sind aber Fichte und Spinoza in dem Puncte, der die vorliegende Aufgabe bildet, nicht wesentlich verschieden, als vielmehr wesentlich eins. Daraus folgt, dass die im Eingang dieses Paragraphen angesezte Frage bejaht werden muss. Doch, wir haben nicht nöthig, durch solche Vergleichungen und Schlüsse zu erhärten, was unmittelbar aus der Sache selbst entschieden, auch allein näher bestimmt und in die Grenzen eingeschlossen werden kann, innerhalb welcher jene allgemeine Bejahung wahr bleibt.

Es ist nämlich eine den angeführten Zeitschriften constant zu Grund liegende, auch ausdrücklich hervorgehobene Behauptung Schellings, dass der Standpunct

*) Das heisst in allen Schriften, die bis jezt von ihm erschienen sind. Denn davon haben wir hier nichts zu sagen, was Schelling nach seinen Lehrvorträgen in München als seine gegenwärtige philosophische Ueberzeugung zu erkennen gibt. Nur soviel wird zu bemerken erlaubt sein, dass der Leser, woferu er sich nicht *überhaupt* entschliessen will, bei philosophischen Meinungen und Systemen ihre Urheber als Personen aus dem Spiel zu lassen, gut thun wird, den Urheber des Systems des transcendentalen Idealismus und der Identitätsphilosophie wohl zu unterscheiden von dem gegenwärtigen Präsidenten der Königl. Baierischen Akademie der Wissenschaften.

der Philosophie, der Standpunct der Vernunftbetrachtung sei, welche die Dinge nicht nach ihren zeitlich und räumlich bestimmten Verhältnissen, sondern an sich d. h. im geraden Gegensatze zu diesen *wesentlichen* Bestimmungen des Reflexions- oder Erfahrungsstandpunctes auffasst. Damit ist erstens an den Eingang der Philosophie der Gegensatz zwischen Erfahrung und Speculation, zweitens die Behauptung gesezt, dass die Philosophie unmittelbar von dem Standpuncte der speculativen Erkenntniss ausgehe, auch drittens schon von vorne weg entschieden (und dadurch unterscheidet sich diese Lehre von der aus dem System des transcendentalen Idealismus entnommenen), dass der Gegensatz zwischen Erfahrung und Speculation zu einem einheitlichen Ganzen nicht verbunden werden könne, noch wolle.

§. 44.

Obgleich die Systeme Kant's und Fichte's zu der leztgenannten Ansicht von vorneweg sich nicht bekennen, so liegt sie doch als folgerechtes Resultat auf dem Wege, den sie der Philosophie eröffnet haben. Man kann daher mit Grund sagen, dass der Transcendentalismus in dem Artikel des Gegensatzes zwischen Erfahrung und Speculation, welcher sein erstes grundwesentliches Merkmal ist, erst durch Schelling in seiner Vollendung, Reinheit und Lauterkeit aufgefasst worden sei.

§. 45.

Wenn man nun darauf achtet, *wie* die Philosophie überall entsteht, wo sie *natürlich* entsteht; so findet sich von dieser Weise eine gänzliche Abweichung in dem eben ausgesprochenen grundwesentlichen Merkmal des Transcendentalismus als erstes und leztes, d. h. durchgängiges Resultat des leztern. Der Philosophie einen von der Erfahrung schlechthin unabhängigen oder

durchaus reinen Anfang verschaffen zu wollen, möchte vielleicht beim ersten Anblick für eben so unschuldig und im Verlaufe gefahrlos erachtet werden, als die Pfiffigkeit und superkluge Maxime des Scholastikers, sich nicht eher ins Wasser zu wagen, als bis er tüchtig schwimmen gelernt hätte; aber es ist doch immer, und noch ganz abgesehen davon, dass durch ein solches Beginnen nichts herauskommt, eine grosse Curiosität *), ohne Noth von dem naturgemässen Verfahren abzuweichen, und zu einem andern seine Zuflucht zu nehmen, dadurch die Wahrheit nicht etwa heller und grossartiger gesehen, sondern im besten Falle das allein erreicht werden kann, sie, die auf dem naturgemässen Wege *sicher* gefunden wird, nicht *gänzlich zu verfehlen.* Sonderbar und höchst wunderlich! wenn wir nicht wüssten, wie im Menschen ein angeborener Trieb verborgen liegt, der, so er erwacht, zum Enormen treibt. Aus ihm, und aus ihm allein, müssen in lezter Instanz so vornehme Erscheinungen, als der Transcendentalismus ist, erklärt werden, ohne darum auch schon gerechtfertigt zu sein. Das leztere um so mehr, je einleuchtender es ist, dass eine von dem naturgemässen Gange der Intelligenz abweichende Richtung derselben consequent verfolgt in demselben Maasse von der Wahrheit ableiten *muss*, in welchem die Abweichung anfänglich angebracht wurde. Zu einer *naturgemässen* Entwickelung der Intelligenz, und zu ihr allein, fühlen wir uns aufgefordert; wir erkennen darin einen Theil unserer Gesammtbestimmung. Eine Wissenschaft nun, die nicht bloss auf dem Wege dahin liegt, sondern auch als das höchste Glied in der Bestimmung der Intelligenz sich geltend macht, — die Philosophie — kann derjenige nicht als die seinige anerkennen wollen, der gleich

*) Was die Alten darunter verstanden haben.

beim ersten Schritt einen, diese ihre Würde auf das gefährlichste verletzenden Angriff gewagt hat, indem er sie von einer Seite anfassen wollte, wo sie selbst gar nicht, wo ihr gefährlicher Doppelgänger und ihr Fluch ist. Aber wie man Niemanden das Träumen verbieten kann, der es dem Wachen vorzieht, also mögen auch alle jene dem Transcendentalismus huldigen, die ein *willkürliches* Problem mit mehr Vergnügen behandeln, als ein *nothwendiges*. Unrecht wäre es ja, sagt Aristoteles *), wenn ein Mann eine andere Wissenschaft suchen wollte, als die für ihn passende.

§. 46.

Jede unwahre Voraussetzung wird durch Consequenz nach aussen getragen und erst recht sichtbar. Die Folgerichtigkeit des Denkens macht sich auf dem Gebiete der Intelligenz als alles überwältigendes Schicksal geltend, dem der grosse Irrthum so wenig als der kleine entgeht; als Fatum, dem selbst Zeus unterworfen ist. Der Versuch, die Philosophie über und ganz unabhängig von der Erfahrung anzufangen, ist naturwidrig und führt zu dem Resultate, dass Erfahrung und Speculation als zwei schlechthin mit einander unverträgliche Erkenntnissweisen erscheinen, sei es gleich im Anfang, sei es am Ende des philosophischen Prozesses. Nun enthält aber die normale Erfahrung etwas, das wir mit dem Charakter der Nothwendigkeit denken und erkennen, und über das, was wir nothwendig erkennen, kann kein menschlicher Geist sich erheben **). Mithin können Erfahrung und Speculation niemals entgegengesezte Erkenntnissweisen, sondern allein und im höchsten Falle *Momente* einer und derselben Erkennt-

---

*) Metaphysik, 1. Buch, 2. Cap.

**) Vgl. oben S. 21.

nissweise, jene das niedere, diese das höhere Moment, sein.

§. 47.

Man kann den Transcendentalismus auch als logischen Enthusiasmus charakterisiren, wie diejenigen selbst gethan haben, welche ihm ergeben sind, und auch die andern sich gefallen liessen, welche gegen ihn eifern. Der logische Enthusiasmus fragt aber überall *zuerst:* Was kann ich *wissen?* und diese Frage ist ihm dergestalt Grundfrage, dass er von keiner Seite her einen Einfluss auf sie gestattet, noch weniger eine Modification, wenn sie auch noch so klein wäre, anbringen lässt. Die Begeisterung für das Wissen soll eine durchaus reine sein, behaupten sie. Sie wollen *bloss* wissen, und wissen lediglich *um zu wissen.* Hierin können sie den Aristoteles für sich zum Gewährsmann aufrufen, dem doch noch Niemand nachgesagt hat, dass er nicht wisse, was er thut. Das Wissen sagt dieser — und wie es scheint ganz im Sinne des Transcendentalismus — das Wissen *um seiner selbst willen* gehört vorzüglich der Wissenschaft des am meisten Wissbaren (der Philosophie) an. Denn wer das Wissen um des Wissens selbst willen wählt, wird am ersten diejenige Wissenschaft wählen, die am meisten Wissenschaft ist*). Dieser Satz lässt sich durch Inversion noch brauchbarer machen. Die Wissenschaft des am meisten Wissbaren, oder die Wissenschaft, welche am meisten Wissenschaft ist, kann nur diejenige sein, in welcher das Wissen um seiner selbst willen ein Maximum erreicht. Die Philosophie will nun gerade *die* Wissenschaft sein, welche am meisten *Wissenschaft ist.* Es kann also nicht befremden, wenn in ihr kein anderes Wissen, als das reine, d. i. das Wissen um seiner selbst willen gesucht wird.

---

*) Metaphysik I., 2.

§. 48.

Das lautet alles ganz vortrefflich. Diejenige Wissenschaft nämlich, welche am meisten von der unmittelbaren Anwendung auf das Leben und seine Geschäfte entfernt ist, hat auch am wenigsten Rücksicht zu nehmen auf sie *). Denn die allgemeine Wissenschaft geht als solche nicht auf das Einzelne, und nimmt keinen Antheil an den Interessen, welche derjenige nicht aus den Augen lassen kann, der die Wissenschaft des Einzelnen betreibt. Insofern ist sie also auch ganz uninteressirt. Da aber ihr Dasein ohne irgend ein Interesse, das sie hervorgerufen, nicht begriffen werden kann; so ist dieses Interesse im Gegensatz zu dem Interesse am Einzelnen, ein allgemeines Interesse, das Interesse, das Allgemeine zu wissen. Da aber im Allgemeinen das Einzelne zurücktritt und somit auch das, was im eigentlichen Sinne Interesse heisst, sofern es immer auf ein durchaus Bestimmtes gehen muss; so ist im Wissen des Allgemeinen dieses Interesse aufgehoben und es bleibt nur übrig, das Interesse, das Allgemeine zu wissen. Dieses kann man auch das Wissen um seiner selbst willen nennen, da es von jedem besonderen Wissen und damit verknüpften Interesse (für das Leben) ferne ist. Aber es ist doch so augenfällig in diesem Ausspruch ein anderes mitgesezt, dass man nicht begreift, wie es von sonst so scharf sehenden Männern übersehen werden konnte. Wenn das Interesse der allgemeinen Wissenschaft auf das allgemeine Wissen geht; so entsteht die Frage, von welcher Natur es sei. Die Anhänger des Transcendentalismus wenden diese Frage gerne ab, indem sie versichern, dass das auf

*) So ist es auch gemeint, wenn Aristoteles sagt: Nothwendiger nun sind alle Wissenschaften als diese (die Philosophie), vorzüglicher aber keine. Metaphysik I. 3.

das allgemeine Wissen gehende Interesse nicht weiter aufgelösst und erklärt werden könne. Denn wenn sie die aufgeworfene Frage für ein Auflösliches hielten und selbst an die Auflösung sich machten; so würden sie sich bald zu dem Geständniss genöthigt sehen, das allgemeine Wissen habe das Interesse, *das Besondere nicht zu vernichten.* Sie würden dieses Interesse für das Interesse der Selbsterhaltung, für eine Art Lebens-Instinct der Wissenschaft des Allgemeinen erkennen, da das Allgemeine in dem Augenblicke vernichtet oder zu einer blossen Fiction herabgewürdigt wird, in welchem man das Besondere dem Nichts übergibt und es aus der Kategorie des wahrhaft Seienden ausschliesst. Für eine solche Achtung und Anerkennung des Einzelnen und der Wissenschaft des Einzelnen sind sie aber gar nicht, sondern ganz für das Gegentheil gestimmt, wie die auffallende Herabsetzung und bei Manchen gänzliche Verwerfung der Empirie beweist. Daher werden sie auch von einem grossen Widerwillen dahin gerissen, wenn man über das reine Wissen näheren Aufschluss von ihnen begehrt. Denn diesen zu verweigern oder eigentlich als unmöglich vorzustellen, werden sie von einem dunkeln aber sehr richtigen Gefühle geleitet, von dem Gefühle, dass jeder nähere Aufschluss über das Wissen bloss um seiner selbst willen ein ihnen zuwider laufendes Resultat hervorbringen möchte. So ergibt sich also auch auf diesem Wege, dass die Philosophie, sofern sie ihr wahres Interesse kennt, schon bei ihrem Ausgang an etwas positiv Gegebenes und unverrückbar Feststehendes gehalten ist, an die Erhaltung des Besondern als eines wahrhaft Seienden, damit nicht das Allgemeine, und mit ihm alles, darüber zu Grunde gehe.

§. 49.

Ausser dem so eben angegebenen Wege gibt es noch andere, auf denen dieselbe, gegen das Fundament des Transcendentalismus gerichtete, Ueberzeugung erzielt werden kann. Von ihnen Gebrauch zu machen, werden wir bei der Betrachtung der einzelnen Formen des Transcendentalismus hinlänglichen Anlass finden. Hier möge nur noch darauf hingewiesen werden, wie die Anhänger des Transcendentalismus, mit denen wir es zu thun haben, trotz aller Bemühung und so wünschenswerth es für sie war, dennoch nicht ganz, und auch nicht recht, innerhalb des Allgemeinen ihres Lieblingssatzes von dem reinen Wissen sich zu halten vermocht haben. Indem sie nämlich darauf losgehen, das reine Wissen zu realisiren um ihren bloss logischen Enthusiasmus zu befriedigen, fallen sie alsbald auf ein *bestimmtes* Wissen: der eine auf eine absolute Erkenntnissart, und noch bestimmter, auf einen absoluten Wissensact, der andere auf einen nach Form und Gehalt unbedingten Grundsatz als erstes Glied seiner Kette, der dritte noch am meisten allgemein, doch wesentlich mit jenen gleichstimmig, auf das apriorische Wissen. Insgesammt, nur mehr oder weniger versteckt, wollen sie damit andeuten, dass das demonstrative Wissen der Gegenstand sei, an welchem das reine Wissen seine Lust befriedigt. Das hochgepriesene reine Interesse ist also das Vergnügen an der Demonstration; und wenn nun nicht nachgewiesen werden kann, dass die Demonstration allein ein wahrhaftes Wissen gewähre, so sind sie eben damit aus ihrer Rolle gefallen und liessen sich verleiten zu sagen: Wir wollen demonstriren, bloss um zu demonstriren. Aber nun entsteht auch die vollkommen begründete Befugniss zu fragen, warum sie der Demonstration diesen hohen Werth verleihen; also etwas Besonderes zu fragen, das sie durch den allge-

meinen Ausdruck: wissen um zu wissen, beseitigt zu haben glaubten, und auch eher glauben konnten als jezt, da ihr Standpunct ein wahrhaft besonderer geworden ist. Auf diesem Puncte mit ihnen angekommen, lässt sich der Beweis beginnen, dass der Weg der Demonstration in der Philosophie zu keinem Ziele führe. Diess ging vorher nicht an, da sie auf der Behauptung blieben, sie wollten eben *bloss wissen.* Denn zu sagen, dass das Wissen in der Philosophie nicht zum Ziele führe, hiesse sich der Unwissenheit und einem schlechthinigen Glauben überantworten, die dem überhaupt, und auch in der Philosophie, unerlässlichen Streben nach Wissenschaft geradezu entgegenlaufen *).

§. 50.

Wir fassen das den besondern Formen des Transcendentalismus, wie sie von Kant, Fichte und Schelling ausgeprägt wurden, zu Grund liegende Gemeinsame noch unter einem andern Gesichtspuncte, unter dem Gesichtspunct des *Apriorismus*, auf

I. Unter apriorischen Erkenntnissen versteht man solche, die nicht bloss von dieser oder jener, sondern schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig sind, und als solche theils über das Gebiet der Erfahrung schlechthin hinausgehen, indem sie sich auf es gar nicht beziehen (die Ideen von den intelligiblen Gegenständen), theils wenigstens die Erfahrung anticipiren und ihr vorgreifen (die Kategorien). So Kant. Ist nun die Philosophie, wie im Anfang, so durch ihren

*) Hier ist der Ort an eine Forderung zu erinnern, von der die Einheit unserer ganzen Untersuchung abhängt, an die Forderung, in der bis jezt vorgelegten und weiterhin vorzulegenden Characteristik des Transcendentalismus das Streben — und allein dieses Streben — zu erkennen, die wahre Absicht der Philosophie zu entdecken.

ganzen Verlauf apriorische Erkenntniss, so heisst das: 1) die Philosophie nimmt ihren Anfang über aller Erfahrung, wie alle andere Wissenschaften, die eben darum einen Gegensatz zu ihr bilden, auf dem empirischen Boden beginnen und darauf ihren Verlauf haben. 2) Was auf dem apriorischen Standpunct an Erkenntniss gewonnen wird, ist allein wahrhafte Erkenntniss und wahrhaftes Wissen, das übrige nur Scheinwissen oder völlige Täuschung. Denn das einzig wahre Wissen kann, wie überall eingeräumt wird und eingeräumt werden muss, nur dasjenige sein, das den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit für sich hat. Allgemein und nothwendig kann aber nur das apriorische Wissen sein, da die Erfahrung nur relative Allgemeinheit, Nothwendigkeit aber niemals, liefert. 3) Was gewusst werden kann, muss auf diesem Standpunct ins Bewusstsein treten, und, was auf ihm nicht ins Bewusstsein tritt, kann überhaupt nicht gewusst werden, und ist also auch — *für* den Menschen wenigstens — nicht wahr.

II. Wenn eine Erkenntniss nur insofern gewiss ist, als sie in der Reihe liegt, welche von einem schlechthin Gewissen anfängt und in strenger Folgerichtigkeit auf das zweite, dritte u. s. w. Gewisse fortgeht; so folgt, 1) dass ausser dem ersten Gewissen kein anderes, nach allen Seiten, unmittelbares Fundament des Wissens gültig ist; 2) dass dieses erste Gewisse der Anfangspunct der Philosophie als des allein wahren Wissens ausmacht und die eigentliche Absicht der Philosophie auf die Darlegung eines solchen ausgeht; 3) dass nur gewusst werden (und wahr sein) kann, was sich als Glied dieser Reihe geltend macht und was daraus gefolgert werden kann*). Da aber, wie weiterhin be-

*) Nach Fichte bildet die Wissenschaftslehre eine endliche

hauptet wird, das erste Glied dieser Reihe, ja alle andere Glieder, sofern die Reihe eine endliche ist, in keiner Erfahrung angetroffen, darum auch nicht aus ihr entlehnt werden können, da bei der Folgerung von B aus A auf nichts ausser A Gelegenes, etwa in der Erfahrung Gegebenes, hingesehen wird, und so in Ansehung jedes folgenden Gliedes: so ist die Philosophie eine schlechthin apriorische Wissenschaft und es gelten von ihr auch die sub n. I angeführten Folgerungen, sofern sie nicht schon in den so eben angegebenen enthalten sind.

III. Der Apriorismus wird am schärfsten als *absolute* Erkenntnissart bezeichnet, und Schelling hat das eigentliche Esse desselben erfasst. Die zur Bestimmung des Endlichen oder Relativen an den Dingen dienenden Begriffe von Zeit, Zahl und Maass und überhaupt die ganze relative Denkweise werden als durch die absolute Erkenntnissart geradehin negirt vorgestellt. Von der absoluten Erkenntnissart gelten also nicht bloss die sub n. I und II aufgestellten Folgerungen auch, sondern sie gelten von ihr vorzugsweise*).

Reihe von Sätzen, wovon der eine aus dem andern folgt. Diese Sätze geben dann die Grundsätze für die verschiedenen Disciplinen des menschlichen Wissens ab. Dabei ist aber zu bemerken, dass z. B. in Ansehung des Satzes C der Wissenschaftslehre zweierlei Schlussfolgen möglich sind, wovon die eine auf den Satz D der Wissenschaftslehre, die andere auf eine durch C begründete besondere Disciplin führt.

*) Das erste, was dem Apriorismus wesentlich ist, spricht sich als strenger Gegensatz von Vernunft- und Erfahrungserkenntniss aus. Nun hebt aber das Identitätssystem, wie der Spinozismus, alle Gegensätze gleich von vorne herein auf, und es scheint, dass es nicht unter die Gattung apriorischer Systeme gebracht werden könne. Allein gerade jenes Negiren aller Gegensätze ist die strengste Position eines ursprünglichen Gegensatzes, des Gegensatzes zwischen dem Standpunct der Vernunft

§. 81.

Die in dem Bisherigen enthaltene Darstellung des Transcendentalismus ist *aus dem Gesichtspuncte der Wissenschaftslehre* oder philosophia prima gemacht worden. Der *metaphysische* Gesichtspunct charakterisirt die erste und zweite Form des Transcendentalismus als *Idealismus*, und die dritte als *Pantheismus*. Der Idealismus bezeichnet eine wesentlich mangelhafte Denkart, wenn man auch nur auf ihre innere Consequenz sieht; und diess ist abzuleiten aus dem Umstande, dass die erste und zweite Form des Transcendentalismus von Seiten der Wissenschaftslehre nicht durchgebildet ist, etwas, das man der dritten Form nicht vorwerfen kann. Wir könnten nun zeigen, wie aus dem Transcendentalismus als Wissenschaftslehre die Metaphysik desselben nothwendig sich ergeben musste; allein diese Nothwendigkeit ist in den einzelnen Systemen selbst nachzusehen, da sie eben dasjenige ist, worein sie insgesammt ihre Stärke und den Anspruch auf Wahrheit setzen. Diese Nothwendigkeit besteht nämlich in nichts anderem, als in einer mehr oder weniger ungefährdeten Consequenz unter zu Grundlegung gewisser Voraussetzungen, einer Consequenz, die den Urhebern dieser Systeme im Allgemeinen nicht abgesprochen werden kann. Davon ist aber in dem dritten Abschnitte, der von dem Einzelnen handelt, die Rede. Aber nach dem *gemeinsamen* Resultate der transcendentalen Systeme in metaphysischer Beziehung könnte man fragen. Eine solche Frage lässt sich auch ohne Mühe beantworten. Das ist ganz offenbar allen diesen Systemen gemeinsam, dass sie das Relative oder bedingter Weise Existirende

---

und dem Standpunct der Erfahrung, welcher in dem Verhältnisse des allein wahrhaft Seienden zu dem Nicht-Seienden begriffen ist, wodurch der grösste Abstand ausgedrückt ist, der zwischen zwei Dingen gedacht werden kann.

misskannten, und, sofern für den menschlichen Geist die rechte Erkenntniss des Absoluten nur unter Anerkennung und zu Grundlegung des Relativen möglich ist, selbst das Absolute in seinen wesentlichen Bestimmungen nicht zu erfassen vermochten. Den Grund dessen sieht man auch sehr leicht ein. Dem Relativen entspricht eine eigene Erkenntnissweise, und sobald diese über Bord geworfen wird, muss es um jenes geschehen sein.

Das Absolute hat wesentliche Beziehungen zum Relativen und die besondere Erkenntnissweise des Absoluten anerkennt die Erkenntnissweise des Relativen als wesentliches Moment. Der Verlust des Relativen und seiner Erkenntnissweise kann nur eine wesentliche Beeinträchtigung des Absoluten und seiner Erkenntnissweise zur Folge haben. An der Lehre des Pantheismus lässt sich unsere Behauptung am besten begreiflich machen, da er die ausgebildetste Form des Transcendentalismus ist. Nach demselben ist der Begriff (oder die Idee) des Absoluten der höchste Begriff, aus dem alle andere durch blosse Theilung entspringen; und eben so ist das Absolute alles Seiende selbst, und alles, gemeinhin als besonderes Sein, Betrachtete ist lediglich eine Modification des absoluten Seins. Dadurch wird zuerst der selbstständige Bestand des besondern Seins aufgehoben, es wird zum Nicht-Nichts, und hernach erscheint das Absolute dadurch, dass es das Relative aufgelösst in sich enthält, sehr getrübt. Die Eminenz, unter welcher das Absolute sonst gedacht wird, geht somit verloren, wofür die Herrlichkeit, alles zu sein, ein schlechter Ersatz ist. Die Begriffe des Endlichen aber, da sie insgesammt unter den Urbegriff gebracht werden sollen, verlieren ihre wesentlichen Bestimmungen, an deren Stelle blosse Analoga treten, die kaum die Stelle von Lückenbüsser übernehmen können *).

*) Vgl. oben S. 222 ff.

§. 52.

Nach dem zulezt ausgeführten Gesichtspunct für den Transcendentalismus laufen die verschiedenen Gestaltungen desselben auf einen gemeinschaftlichen Punct hinaus, auf die Lehre von dem Apriorismus, als der allein wahren Wissens- und Erkenntnissweise. Dieser Gesichtspunct ist der allgemeinste und lässt eine wissenschaftliche Betrachtung am meisten zu. Die Beurtheilung desselben muss sich, wie die Sache selbst, innerhalb des Allgemeinen halten. Dieses Allgemeine besteht aber in der Erkenntniss und Anerkenntniss: dass der Apriorismus ganz und gar ausserhalb der Absicht liege, welche die Philosophie mit sich selbst hat. Man kann sich von der Irrthümlichkeit des aprioristischen Standpuncts in der Philosophie, so wie von seinem wahren Wesen überhaupt, nicht besser unterrichten, als wenn man die Analogie herbeizieht, welche zwischen jeder aprioristischen Philosophie und der Astronomie stattfindet. Bekanntlich hat die *sphärische* Astronomie die Aufgabe, die scheinbaren Bewegungen der Himmelskörper, kurz, die Erscheinungen der Bewegungen am Himmel zu beobachten, und zu klassificiren. Was die sphärische Astronomie in der Astronomie überhaupt ist, das ist die Erfahrung in dem Gesammtwissen des Menschen nach der Vorstellung des Apriorismus. Die *theorische* Astronomie, welche die wahren Bewegungen der Himmelskörper kennen lehrt, und die *physische* Astronomie, welche die Gesetze der wahren Himmelsbewegungen auf das einzige Gesetz der Schwere zurückführt, sind in der Wissenschaft der Astronomie ganz dasselbe, was das apriorische Wissen und sein höchstes Princip, ein absoluter Erkenntnissact, oder ein schlechthin unbedingter Grundsatz in der Philosophie und dem Gesammtwissen überhaupt sind. Die wahren Bewegungen der Himmelskörper sind ganz andere, als die scheinbaren

Bewegungen derselben Körper; eben so ist das apriorische Wissen ein ganz anderes, als das empirische Wissen. Eben so, wie unter Voraussetzung der scheinbaren Bewegungen als der wahren, keine Einheit und Gesetzmässigkeit in die Wissenschaft von den Himmelskörpern gebracht werden kann, ist das empirische Wissen schlechthin untauglich, zu einem vollendeten System des Wissens ausgebildet zu werden. Und wie diese bei der Astronomie durch Kopernikus gemachte Bemerkung zuerst zu der, dem Augenschein geradezu widersprechenden, Voraussetzung leitete, dass sich die Erde um die Sonne bewege; also leitete dieselbe Bemerkung in Ansehung der Philosophie den grossen Kant zu der Annahme *), dass sich die Gegenstände nach unserer Erkenntniss, nicht umgekehrt diese nach jenen, richten, wie der gesunde Menschenverstand bisher, mit wenig Ausnahme, vorgegeben habe. Beide Bemerkungen wurden die Grundlage neuer Wissenschaften, der theorischen und physischen Astronomie auf der einen, der apriorischen Philosophie auf der andern Seite. Mit einem Worte, die Absicht, die Philosophie zum System zu machen, war es, welche die empirische Erkenntniss abrogirte und dem Standpunct der Erfahrung für nichtig erklärte. Die ganze Analogie sonst zugegeben, ist doch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Astronomie und der Philosophie gänzlich übersehen worden. Darauf aber beruht in lezter Instanz der grobe Missgriff, den der Apriorismus gemacht hat. Das Resultat der sphärischen Astronomie ist das Resultat eines Sinnenscheines oder einer blossen sinnlichen Erscheinung. Man kann ihre Ursache nachweisen, man kann

---

*) Siehe Kritik d. r. V. 2. Aufl. Vorr. S. XVI ff. Der von Kant hergenommene Fall lässt sich, seines Wesens unbeschadet, generalisiren und auf Fichte und Schelling eben so gut anwenden.

demonstriren, aus welchen Gründen der Augenschein dieses und kein anderes Resultat liefert, so wie man beweisen kann, dass dieser Augenschein eben ein blosser Schein ist und keine nothwendige Erscheinung. Unter solchen Umständen ist es nicht nur erlaubt, sondern auch unabweisliche Forderung, an die Stelle der sinnlichen Erkenntniss eine andere, von dem Sinnenschein, der im Falle der Astronomie ein trügerischer ist, gereinigte, Erkenntniss zu setzen. Ueber die sphärische Astronomie erhebt sich also die theorische mit Recht, mit Recht wird in dieser jene aufgehoben. Was gehört aber dazu, dass die Philosophie dasselbe zu thun befugt sei? Sie muss nicht bloss beweisen, *dass* der Standpunct der Erfahrung täusche und von einer andern, dem menschlichen Geiste zu Gebot stehenden, Erkenntnissweise überwunden werden könne; sie muss auch die *Gründe* dafür beibringen, und die Erfahrung als eine trügliche Erkenntnissweise *erklären*. Daran hat man so gut als gar nicht gedacht, und Fichte, der etwas dergleichen unternommen, ist damit überall ins Stocken gerathen*). So vollständig also in der Astronomie die Bedingungen gesezt sind, von ihrem sphärischen Theile zu dem theorischen und physischen überzugehen, in demselben Maasse sind in der Philosophie die Bedingungen zur Aufhebung der Erfahrung in der Speculation nicht erfüllt. Aber nicht bloss diess, sondern weit mehr die Einsicht, dass die Erfüllung dieser Bedingungen etwas Unmögliches ist, hält uns ab, dem apriorischen Wissen, als dem allein wahren, Beifall zu schenken. Jedermann weiss, und die Philosophen müssen es am besten wissen, die sich in der Unterdrückung des Erfahrungsstandpunctes so viele vergeb-

*) Siehe philosophisches Journal von Fichte und Niethammer. Jahrg. 1797. 4. Heft. S. 322.

liche Mühe gemacht haben, dass der Standpunct der Erfahrung ein *nothwendiger* ist, den wir nur sublimiren, aber niemals ablegen können, in Ansehung dessen höchstens die Behauptung durchgeht, dass er einen nothwendigen Schein darstelle, worauf wir sogleich die andere folgen lassen müssen, dass, was dem Menschen *nothwendig scheint*, wahr sei.

Wohl gab es eine Zeit, ein nicht unbedeutender Rest des abgelaufenen Jahrhunderts! da die Menge sich überreden liess, wir könnten etwas rein apriori wissen. Aber dieses den Philosophen so gefällige Zeitalter ist lange schon vorübergegangen, und die nachfolgende Generation hatte die schmerzliche Wahrnehmung als einzigen Nachlass des aprioristischen Treibens, dass nicht eine einzige auf dem Gebiet des Lebens und der auf es sich beziehenden Wissenschaften brauchbare Entdeckung von dem Apriorismus ausging. Was allein von dieser Art sichtbar wurde, ist eine auf dem Felde geheimer Kunst und Wissenschaft sich immer wiederholende Erscheinung, die Erscheinung von *Propheten nach der That*. So unangenehm es mir ist, diese Behauptung mit Fichte — der aber dazu sich am wenigsten hätte aufgefordert und berufen fühlen sollen — ganz besonders von der Natur-Philosophie geltend zu machen, da sie ihrem Zeitalter, freilich in anderer Hinsicht, aber immerhin nicht wenig genüzt hat; so ist es doch ein Tribut der Gerechtigkeit und Billigkeit gegen die empirischen Forscher jener Zeit, die für die angestrengtesten Bemühungen und für den positiven, auch ganz unmittelbaren Nutzen, den ihre Beobachtungen gebracht haben, mit einem, von den Philosophen-Schulen ausgegangenen und unterhaltenen hochfahrenden, oft ganz herabwürdigenden Tone beschenkt wurden, ohne sich in ihren gemeinnützigen und aufopfernden Bestrebungen irre machen zu lassen. Darin hat sich

Fichte vor allen seinen Zeitgenossen ausgezeichnet, dass er an Hohn der reichste und freigebigste, im Höhnen der kräftigste war *).

ZWEITES KAPITEL.

§. 53.

Der Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens.

Der Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens macht das zweite Extrem aus, das in Bezug auf das Streben, Philosophie als Wissenschaft aufzustellen, oder besser, die wahre Absicht der Philosophie zu realisiren, möglich ist. Der Transcendentalismus versteht die Endabsicht aller Philosophie von dem Zwecke der menschlichen Vernunft, der angeblich ihr höchster ist, überhaupt und schlechthin zu *wissen*. Ihm hat die Endabsicht aller Philosophie vorherrschend eine formale Bedeutung und geht auf das *Wie*. Der Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens sezt die Endabsicht aller Philosophie vorherrschend in das *Was*, unbekümmert um die formale Darstellung desselben in der Idee der Wissenschaft.

Der Transcendentalismus sezt den Anfang der Philosophie als einen schlechthin unbedingten und reinen, ganz angemessen der von ihm geltend gemachten Auffassungsweise der wahren Absicht der Philosophie. Der Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens sezt den Anfang der Philosophie als einen bedingten, bedingt nämlich durch das in dem unmittelbaren Wissen gegebene Was. Das eine und das andere ist eine blosse

*) Man vgl. den *sonnenklaren Bericht* in der zweiten Abtheilung; dann die *Annalen des philosophischen Tons*, im ersten Heft S. 67 ff. Jahrg. 1797. des philosoph. Journals von Fichte und Nielhammer.

Consequenz der Vorstellung, die man sich über die Absicht der Philosophie gemacht hat, welche Vorstellung bei beiden, wie überhaupt, als das schlechthin Erste des philosophischen Processes auftritt.

§. 54.

Diejenigen, welchen den Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens für die einzig mögliche Philosophie ausgeben, haben ganz der Wahrheit gemäss bemerkt, dass schon auf dem Standpuncte der Erfahrung und des gemeinen, noch nicht bis zur Speculation vorgedrungenen Menschenverstandes diejenigen Gegenstände im Bewusstsein vorkommen, welche das Object der Philosophie ausmachen. Denn das Relative, wie es als solches nicht für sich allein besteht, hat auch, um im Bewusstsein zu erscheinen, eine Unterlage, das Absolute nöthig. Dieses tritt unmittelbar und factisch mit und an jenem auf und so gewiss das Relative ist, so gewiss ist ein Absolutes.

Anmerkung. 1) Damit soll aber nicht gesagt sein, dass die Gewissheit des Absoluten aus der Gewissheit des Relativen *geschlossen* werde, eine Erkenntnissweise beider, die ihrem objectiven Zusammenhange, dem sie conform sein muss, geradezu widerspräche. Denn das Relative und Absolute hängen nicht wie Wirkung und Ursache, d. h. wie zwei Glieder des Relativen, sondern auf eine ganz andere Weise zusammen, die dem Zusammenhang von mittelbarer und unmittelbarer Erkenntniss gleich ist. Der durch einen Schluss vermittelte Uebergang von einer Erkenntniss zu einer andern bezieht sich aber lediglich auf das objective Verhältniss von Ursache und Wirkung, oder auf das Verhältniss, in welchem zwei zusammengehörige relative Dinge — zwei Erscheinungen — zu einander stehen. Wenn also das Relative *und* Absolute auf dem Standpuncte der Er-

fahrung als mit einander gegeben vorkommen, so ist die Erkenntnissweise dieses Zugleichseins eine unmittelbare in der Art, dass man erkennt, die Erkenntniss des Relativen wäre ohne die des Absoluten gar nicht im Bewusstsein. 2) Jedoch ist das auf dem Standpuncte der Erfahrung gesezte Absolute nicht durchgängig, sondern nur im Allgemeinen bestimmt. — Diese beiden Bemerkungen können auch dazu dienen, die oben gegebene Ableitung dessen näher zu bestimmen, was aus der wahren Absicht der Philosophie für die Philosophie als von vorneweg gewiss folgt.

§. 55.

Die Dogmatiker des schlechthin unmittelbaren Wissens behaupten noch mehr und weiterhin: Die Ideen von Gott, Freiheit und ewigem Leben; dann die Frage, ob es eine äussere, von unseren Vorstellungen unabhängige Natur gebe, oder nicht, sind in dem Augenblicke schon bestimmt und entschieden, da die Andern (die Transcendentalphilosophen) zu ihrer Bestimmung und Entscheidung schreiten. Denn sie liegen in der wahren Absicht der Philosophie, dem prius aller Philosophie, ausgesprochen. »Ihr saget laut, lehret ausdrücklich — bemerkt Jacobi den Philosophen der Kantischen Schule und kann von allen Transcendentalphilosophen verstanden werden *): — Gotteserkenntniss, Moral und Religion als Verbindung beider, sind die höchsten Zwecke der Vernunft und des menschlichen Daseins. Alles, womit die Philosophie sich sonst beschäftigte, diene bloss als Mittel, um zu jenen Ideen: *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit* zu gelangen, und

*) Im Eingang zu der Abhandlung: Ueber das Unternehmen des Kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben.

ihre *Realität zu bewähren*. Ihr behauptet, die Vernunft würde ihre erste und lezte Absicht, den eigentlichsten Gebrauch ihrer Absicht verlieren, und durch ihre Wirksamkeit den Menschen in ihm selbst nur zerstören und aufreiben, wenn sie nicht jenen Glauben an Gott, an Freiheit und Unsterblichkeit hervorzubringen, wahr zu machen, zu begründen vermöchte; gerade diese Richtung sei das, was die Vernunft zur Vernunft mache.»

Aber der Verlauf der Philosophie dieser Männer soll, nach Jacobi, gerade das Gegentheil bewerkstelligen, oder zum wenigsten die ihnen vorschwebende Absicht der Vernunft zu realisiren nicht vermögen — bloss weil sie ungenügsam seien, und ausser dem unmittelbaren Gegebensein der genannten Ideen noch etwas anderes, eine Wissenschaft derselben, anstreben.

Sind die genannten Ideen, die der Philosophie eigenthümlichen Objecte, schon in der Absicht, welche die Vernunft mit der Philosophie hat, ausgesprochen, so darf diese Absicht nicht verkehrt, so brauchen jene Ideen nicht weiterer Bewährung entgegengeführt zu werden. Sind die Gegenstände der Philosophie dem Bewusstsein unmittelbar und zugleich mit der vollen Zuversicht zu ihrer Wahrheit, wie vor aller Erfahrung, wenn gleich nicht ohne sie, so vor aller Philosophie gegeben; so hat mit dieser Bemerkung das ganze Geschäft der Philosophie seine Endschaft erreicht. Und was man zum Ueberflusse noch thun kann, besteht darin, mit allen zu Gebot stehenden Mitteln der Rede, mit der vollen Stärke eigener Ueberzeugung das unmittelbare und wahre Gegebensein der Gegenstände der Philosophie vor Augen zu legen. Nur um einiger Wenigen willen mag der Beweis noch beigefügt werden, dass die Gegenstände der Philosophie, selbst unter der Voraussetzung ihrer Wahrheit und allgemeinen Gültigkeit, unmöglich zu einem wissenschaftlichen Ganzen

ausgearbeitet werden können, dass vielmehr jede Wissenschaft, und somit auch die Philosophie als Wissenschaft auf etwas ganz anderes führe, als die den Vernunftzwecken zu Grund liegenden Ueberzeugungen. So demnach steht die Sache: Mit der Erkenntniss der wahren Absicht der Philosophie ist sie auch schon erreicht, und alles philosophische Streben kann nur darauf gerichtet sein, diese Erkenntniss klar, deutlich und stark zu machen, nicht durch Demonstration, welche anzubringen unmöglich ist, sondern durch einfaches Hinweisen auf ihr Vorhandensein und durch Hervorheben der Bedingungen ihres Daseins *).

§. 56.

Folgende Sätze stellen das Wesen und den Umfang dieser Denkweise dar.

1) Der *Glaube* ist das Primitive an dem menschlichen Bewusstsein, das *Wissen* das Secundäre. Daher kann

2) der dem Glauben als einer bestimmten Erkenntnissweise zugehörige Inhalt an Erkenntniss: *a)* weder durch das Wissen gefunden, noch *b)* der wie immer gefundene mit der Gewissheitsform des Wissens versehen werden; vielmehr beruht *c)* das principium essendi und cognoscendi des Wissens auf dem Glauben als seiner nothwendigen Voraussetzung, so dass das Geglaubte gewisser *und* früher als das Gewusste ist.

3) Zwischen Glauben und Wissen, so wie zwischen ihren Objecten findet ein absoluter Sprung statt; daher kann man in keiner Weise von dem Glauben auf die Wissenschaft oder auf das Wissen, noch von diesem auf jenen übergehen. Durch zwei ganz verschiedene Acte stellt man sich auf das Gebiet des einen und andern.

---

*) Vgl. oben S. 172 ff. und 231 ff.

Diess steht mit der sub n. 2 c. angeführten Behauptung nicht im Widerspruch.

4) Die Philosophie hat ihr Feld in dem Primitiven des menschlichen Bewusstseins. Wie es aber keine *unbestimmte* Erkenntnissweise bezeichnet, also sind die Gegenstände desselben etwas Bestimmtes — die Ideen des Unsinnlichen und Uebersinnlichen.

5) Diese Ideen sind nicht das ausschliessliche Eigenthum des philosophischen, sondern eben so gut, was das Wesentliche derselben betrifft, das Eigenthum des gemeinen, über die Sphäre der Sinnlichkeit hinausgekommenen Bewusstseins.

6) Was in Bezug auf sie dem philosophischen Bewusstsein eigenthümlich ist, besteht lediglich in der Deutlichkeit, Klarheit und Stärke der auf ihnen beruhenden Ueberzeugungen.

7) Das gemeine Bewusstsein von dem Primitiven an jedem menschlichen Bewusstsein ist der Boden, aus welchem das Bedürfniss und die Absicht der Philosophie erwachsen. Dieser Boden, als ein für allemal und vor aller Philosophie gelegt, kann von der nachfolgenden Philosophie nicht umgekehrt oder mit *anderen* Bestimmungen versehen werden. Darauf gründet sich

8) das Argument: diese oder jene philosophische Lehre ist atheistisch, fatalistisch, idealistisch u. s. w., d. h. sie steht mit den ursprünglichen und für die Philosophie fundamental geltenden Bestimmungen des gemeinen Bewusstseins im Gegensatz; also ist sie falsch.

9) Dieses Argument hat also dieselbe Natur und Kraft, wie eine deductio ad absurdum, d. h. es ist ein gültiger apagogischer Beweis (salto mortale).

Anmerkung. Diess sind die Grundzüge derjenigen philosophischen Denkart, zu welcher F. H. Jacobi, und nach ihm viele andere Denker sich bekannt haben. Dem Wesentlichen nach gehört auch der als Aenesi-

demus berühmt gewordene G. E. Schulze hieher. In wie weit Ancillon*), Bouterwek**), Clodius***), Fries****), Köppen†), Salat††), Weiller†††) und Chr. Weiss††††) zu der Jacobischen Schule gehören, kann hier nicht auseinandergesezt werden. Wir konnten bei der Darstellung dieser Denkweise sehr kurz sein, da der ganze erste Theil unserer Schrift sich mit ihr beschäftigt, auf welchen wir auch verweisen.

§. 57.

Der Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens hat viele wesentliche Mängel, die aber alle von *einer* verkehrten Ansicht aus und wieder in sie zurücklaufen. Es ist die Ansicht, die Philosophie könne niemals Wissenschaft werden. Zu dieser Behauptung hat nicht *bloss* die Voraussetzung eines falschen Begriffs von Wissenschaft, dazu hat auch die tiefer gehende Unkenntniss des Verhältnisses verleitet, in welchem

*) Besonders in der Schrift: Ueber Glauben und Wissen in der Philosophie. Berlin 1824.

**) Besonders in der Schrift: Religion der Vernunft etc. Göttingen 1824.

***) Grundriss der allgemeinen Religionslehre. Leipz. 1818; und die Ausführung dieses Werks in der Schrift: Von Gott: in der Natur, in der Menschengeschichte und im Bewusstsein. Leipz. 1818—20.

****) Nur Annäherungen an die Jacobische Lehre — in mehreren Schriften.

†) Ein eigentlicher Schüler Jacobi's: Darstellung des Wesens der Philosophie. Nürnberg 1810, nebst mehreren andern Schriften.

††) Ueber den Geist der Philosophie etc. München 1805; Vernunft und Verstand. Tübing. 1808, u. m. a.

†††) Besonders: Ideen zur Geschichte der Entwickelung des religiösen Glaubens. 3 Bde. Münch. 1808—14.

††††) Vom lebendigen Gott, und wie der Mensch zu ihm gelange. Leipz. 1812.

zwei Grundmomente des Bewusstseins, das unmittelbare und mittelbare zu einander stehen. Die Erklärung dieses Irrthums wird zu gleicher Zeit seine Berichtung und Widerlegung liefern. Uns hierüber etwas weitläufiger auszulassen, ist der Wichtigkeit der Sache angemessen und findet seine Rechtfertigung auch in dem Umstande, dass wir auf den Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissen nicht wieder zurückkommen, wie es in Ansehung des Transcendentalismus der Fall sein wird; denn jenes System hat nur ein Allgemeines und Besonderes, aber kein Einzelnes, da es, als Jacobische Philosophie, das Besondere und Einzelne als eines enthält.

§. 58.

In der Sphäre des Natürlichen gilt als höchstes Gesetz, das Gesetz der Bedingtheit oder Determination. Dieses Gesetz hat zwei Seiten. Nach der ersten bedingt ein Ding das andere seinem Dasein, nicht dem Sein nach — denn so sind alle Dinge nur im Urgrund bedingt; — nach der zweiten bedingt ein Ding das andere der *Art* des Daseins nach. Denn theils *entstehen* Dinge und andere *vergehen*; theils *verändern* sie sich. Auf jenes bezieht sich die erste Art der Determination, auf dieses die zweite.

§. 59.

Es entspricht aber diesem objectiven Verlauf der natürlichen Dinge und seinen Gesetzen ein gleicher subjectiver Verlauf des Erkennens, und dieselbe Gesetzmässigkeit. Denn alle Reflexions - Erkenntniss — von dieser ist aber jezt die Rede, als welche dem Verlauf der natürlichen Dinge homolog ist — hat eine doppelte Zusammenhangsweise. — Nach der einen geht eine Erkenntniss aus der andern ganz und vollständig hervor, nach der andern nur theilweise und mangelhaft.

Von der ersteren Art sind die *demonstrativischen* Erkenntnissen, die, ruhend auf rein subjectiven Formen, theils aus dieser Grundform allzumal, theils jede einzelne aus einer zunächst vorhergehenden absolut, entspringen. Z. B. die mathematische Lehre von den Dreiecken beruht auf einer reinen Anschauung des Raumes, als auf dem schlechthin Unbestimmten, und auf einer, von der Freiheit abhängigen Bestimmung oder Begrenzung dieses Raumes, welche in unserm Fall das Dreieck schlechthin, also weder ein rechtwinklichtes, noch ein spitz- noch ein stumpfwinklichtes ist. Das schlechthin Unbestimmte und die Bestimmbarkeit desselben sind das a priori, wie der Mathematik überhaupt, so der Dreieckslehre insbesondere. Alle Lehren und Lehrsätze, welche sich aus diesem a priori entwickeln lassen, haben in ihm ihren lezten Grund — ganz und vollkommen. Betrachten wir sie aber im Einzelnen, so geht eine aus der andern hervor. So geht der Satz, dass in einem gleich*seitigen* Dreieck lauter gleiche Winkel sind, aus dem Satz, dass in einem gleich*schenklichten* Dreieck die an der Basis liegenden Winkel gleich sind, ganz und vollkommen hervor. Dergleichen Erkenntnisse und Wissenschaften sind, wie aus dieser kurzen Anzeige ihres Wesens hinlänglich erhellet, rein demonstrativisch.

§. 60.

Die zweite Art der Reflexionserkenntniss unterscheidet sich von der eben ausgeführten ersten folgendermaassen: Ueberhaupt genommen stehen zwei auf einander bezogene Erkenntnisse entweder in einem bloss *logischen*, oder in einem reellen, das ist, *metaphysischen* Zusammenhange. Denn entweder ist die zweite in der ersten enthalten und geht durch blosse Analyse aus ihr hervor, also, dass durch die zweite keine *Erweiterung*, sondern allein eine Aufhellung der schon durch die erste gesezten

Erkenntniss zu Stande kommt; oder die zweite enthält eine Erweiterung unserer Erkenntniss, während sie gleichfalls auf der ersten, aber nicht bloss logisch, sondern metaphysisch beruhet. Kürzer kann man mit Kant sagen: unsere Erkenntniss ist theils analytisch, theils synthetisch. In den Wissenschaften aber ist es vornehmlich auf Erweiterung der Erkenntniss abgesehen und daher kommt allein die synthetische Zusammenhangsweise zweier Erkenntnisse hier in Betracht; wie denn auch die mathematischen Erkenntnisse, mittelst der reinen Anschauungen von Zeit und Raum und der absoluten Bestimmbarkeit derselben, synthetisch sind. Darin also findet zwischen beiden Reflexionserkenntnissen kein Unterschied statt. Gleichwie aber die Synthesis der mathematischen, oder genauer zu reden, der demonstrativischen Erkenntnisse in ihrer Beziehung auf *absolute* Anschauung gegründet ist, also ist die Synthesis der zweiten Art von Reflexionserkenntniss (die in allen Erfahrungswissenschaften, also in der Grundlage der Philosophie vorkommt) in empirischer oder relativer Anschauung begründet. Die daraus entspringenden Wissenschaften sind eben darum mangelhaft, ob sie gleichwohl als wirkliche Wissenschaften gelten müssen. Denn die empirische Anschauung ist gerade eine solche, welche nicht das Verhältniss des Wesens der Dinge, sondern allein ihrer Erscheinungen offenbart. So z. B. geht die empirische Anschauung nicht über das Gewahrwerden des räumlichen Beieinanderseins und des zeitlichen Aufeinanderfolgens der Dinge hinaus, und wenn die auf sie gegründeten Wissenschaften den Causalitätsbegriff als voll brauchen, so lassen sie sich auf einer unerwiesenen *Voraussetzung* ertappen, da dieser Begriff auf absoluter Anschauung beruht.

Dasjenige, was die empirische Anschauung zur absoluten macht, ist das unmittelbare Moment am Erkennen, welches das philosophische genannt werden muss. Damit wollen wir aber nicht behaupten, dass die empirische Anschauung für sich selbst nicht schon etwas Unmittelbares an sich habe; denn sonst würde man vergeblich nach einer *Verbindung* der empirischen Anschauung mit der absoluten sich umsehen, da sie überall nicht möglich wäre, oder nur auf künstliche, d. i. unwahre Weise bewerkstelliget werden könnte. In den demonstrativischen Wissenschaften ist die absolute Anschauung schon von vorneweg gegeben und dadurch sind sie vollendete Wissenschaften; in den Erfahrungswissenschaften muss aber die empirische Anschauung durch die Function der Speculation zur absoluten erhoben werden, und diese Speculation ist es, welche die Erfahrungswissenschaften auf die gleiche Stufe mit den Demonstrativischen stellt, wenn gleich die Evidenz auf beiden Seiten ungleich bleiben wird, weil wir ihre Bedingungen nicht in demselben Maasse in unserer Gewalt haben.

Der zweite Unterschied zwischen den Demonstrativischen und den Erfahrungswissenschaften bezieht sich auf die Art und Weise, wie die einzelnen Erkenntnisse aus einander hervorgehen. Da die demonstrativischen Wissenschaften die absolute Anschauung nicht aus fremdem Gebiete herüberzunehmen brauchen, so geht ihre Entwickelung vollkommen und ohne Gefährde von statten, und die durch zwei Erkenntnisse gesezte Synthese, welche jedesmal auf die absolute Anschauung zurückläuft, durch welche eine Erweiterung allein möglich ist, geräth vollkommen adäquat und ohne Lücke. Ganz anders in den Erfahrungswissenschaften. Die zu ihrer Totalität schlechthin erforderliche absolute Anschauung liegt auf einen für sie fremden, d. h. von der

Art, in welcher sie sich selbst aufbauen, abweichenden, Entwickelungsgange der Intelligenz. Weil nun aber die Erweiterung unserer Erkenntnisse immer auf Anschauung beruht, so ist der zwischen zwei Sätzen des Erfahrungsgebiets stattfindende Zusammenhang theils ein empirischer und in dieser Eigenschaft unvollkommener, theils ein absoluter und in dieser Eigenschaft ihnen unzugänglicher, schlechthin *vorauszusetzender.*

§. 61.

Unvollkommen sind also die Erfahrungswissenschaften, theils weil ihnen die absolute Anschauung überhaupt abgeht, theils und weil eben darum der synthetische Zusammenhang ihrer Erkenntnisse nach einer Seite hin mangelhaft ist. Die an der Philosophie fertig gewordene Erfahrung aber, mithin der volle Inbegriff objectiver Erkenntniss, hat mit den demonstrativischen Wissenschaften dem Wesen nach denselben wissenschaftlichen Character, wenn sie ihn gleich nicht so gut, als diese, ausführen kann. In dieser Hinsicht können wir also Philosophie und demonstrativische Wissenschaften einander gleichstellen, und gegenüber steht ihnen in gleicher Weise die Erfahrung. Der oben ausgesprochene Unterschied zwischen demonstrativischen Wissenschaften, in denen eine Erkenntniss aus der andern ganz und vollständig hervorgeht, und zwischen Erfahrungswissenschaften, in denen eine Erkenntniss aus der andern nur theilweise und mangelhaft hervorgeht, dieser Unterschied, war ein Unterschied ungleichartiger Elemente, rein subjectiver Erkenntniss (in der Mathematik) und realer Erkenntniss (in den Erfahrungswissenschaften). Nun hat er sich aber unter unsern Händen umgestaltet in einen Unterschied gleichartiger Elemente, als Unterschied zwischen realen Erkenntnissen, und spricht sich in dem (relativen) Gegensatze der speculativen und

empirischen Wissenschaften aus, in welcher Form er für uns allein brauchbar ist.

§. 62.

Gegen den Versuch, die Philosophie demonstrativisch zu machen, oder die Demonstration auf die Gegenstände der Philosophie anzuwenden, haben wir uns an mehreren Orten und zulezt noch Thl. 2. §. 18 und 19 S. 311 ff. so entschieden ausgesprochen, dass wir befürchten könnten, ohne ausdrückliche Hinweisung auf den scheinbaren Gegensatz zwischen dem dort und hier Gesagten eines Widerspruches mit uns selbst beschuldigt zu werden. Es ist aber nicht an dem, dass wir solches zugeben müssten, vielmehr macht der *Doppelsinn*, in welchem der Begriff demonstrativer Erkenntniss genommen werden kann, dass wir auf der oben vielfach ausgesprochenen Behauptung bestehen dürfen, ohne die eben vorgetragene aufgeben zu müssen. Die absolute Anschauung, welche die in zwei von einander verschiedenen Erkenntnissen gesezte Erweiterung der Erkenntniss überhaupt bedingt, und somit, streng genommen, immer herbeigezogen werden muss, wenn von der einen auf die andere übergangen werden soll; ist in der Mathematik so einfach und in jedem Augenblick so vollständig gegeben, dass man ihre Anwendung gar nicht gewahr wird. Indem man also z. B. von der Beschaffenheit der Winkel eines gleichschenklichten Dreiecks auf die Beschaffenheit der Winkel eines gleichseitigen Dreiecks schliesst, wird man sich das terminus medius, das eigentlich und wesentlich verknüpfenden Bandes beider — der absoluten Anschauung des Raumes — gar nicht bewusst und ist der Meinung, der Satz von dem gleichseitigen Dreieck folge lediglich, schlechthin und ausschliesslich aus dem Satze von dem gleichschenklichten Dreiecke. Allgemein: die Reihe der

mathematischen Erkenntnisse, A : B : C : D : E : F : G : H . . . . N erscheint in Bezug auf die Aus- und Aufeinanderfolge der Glieder als rein analytisch, in und durch sich selbst begründet, ausschliessend jedes andere ausser ihr Liegende. Diess ist der mathematisch-technische Verstand der Demonstration, der der Wissenschaft und ihren Fortschritten zwar keinen Schaden bringt, da die Einfachheit und Allgegenwart (in jedem Bewusstsein) der absoluten Anschauung der Zeit und des Raumes dasselbe leistet, sei sie nun mit Bewusstsein erkannt oder ohne deutliches und klares Bewusstsein geübt. Aber der philosophische Verstand der Demonstration ist ein anderer und muss so stark als möglich urgirt werden, wenn von einer Vergleichung der im engern Sinn sogenannten demonstrativen Wissenschaften mit andern, so wie von der Frage nach der Anwendung der Demonstration auf die Objecte der leztern die Rede ist. Das Wort »Demonstration und demonstratives Wissen« haben wir oben in seinem technischen Sinne genommen, theils weil es bei den Mathematikern so vorkommt, theils weil es eben so von Jacobi und den andern, hier in Rede stehenden Philosophen *)

*) Ganz besonders ist die Fichtesche Vorstellung von Wissenschaft mit der mathematisch-technischen eins. Schelling hat sich hierüber nirgends so bestimmt ausgesprochen. Dagegen wird ohne meine Erinnerung den mit Kant vertrauten Lesern bekannt sein, wie dieser Philosoph die richtige Vorstellung von dem philosophischen Sinne der Demonstration überall angibt, aber die Analogie verfehlt hat, welche zwischen ihr und dem philosophischen Wissen statt findet, indem er dieses durch das ihm einzig wesentlich sein sollende Moment des Apriorischen verwirrt und verfälscht hat. — Ich durfte mich im Texte etwas allgemeiner fassen, indem ich glaube, dass sowohl im Ganzen meiner Darstellung die nöthige Einschränkung gegeben sei, als auch von jedem verständigen Leser selbst werde hinzugedacht werden.

gebraucht wird. Nur wenn im philosophischen Verstande der Begriff von Demonstration genommen wird, kann von einer Anwendung derselben auf das Object der Philosophie die Rede sein. Und dazu muss noch bemerkt werden, dass die der Philosophie zu Grund liegende absolute Anschauung weder so einfach noch so allem und jedem Bewusstsein gegenwärtig, wie die mathematische, ist. Vielmehr zerfällt die der Philosophie zu Grund liegende absolute Anschauung in mehrere unmittelbare Erkenntnissacte, davon das Eintreten einiger derselben ins Bewusstsein an Bedingungen geknüpft ist, die nicht alle Individuen erfüllen, die überhaupt nicht auf einer Nothwendigkeit des Denkens, sondern auf der Freiheit als Eigenschaft beruhen. Die der *Ontologie* zu Grund liegende absolute Anschauung der Objectivität, oder das unmittelbare Wissen um ein Sein ausser uns kommt der mathematischen absoluten Anschauung von Zeit und Raum noch am nächsten. Sie ist in jedem Bewusstsein zu jeder Zeit, die Zeit des Träumens ausgenommen, wohin aber auch das *wachende* Träumen der Idealisten gerechnet werden muss, gegenwärtig, und unterscheidet sich von der mathematischen nur dadurch, dass diese ein subjectiv nothwendiges Product unserer Spontaneität, jene ein objectiv nothwendiges Product unserer Receptivität und zu gleicher Zeit das metaphysische Fundament der mathematischen absoluten Anschauung ist. Ein weiterer hieraus abfliessender Unterschied ist der, dass man sich nur durch einen gewissen speculativen Schiefsinn, durch Halsstarrigkeit und Verstockung dem in der absoluten Anschauung eines Seins ausser uns Gegebenen entziehen kann, während die von der Mathematik postulirte absolute Anschauung von Zeit und Raum in dieser ihrer wissenschaftlichen Haltung nicht bloss aufgegeben werden kann, sondern auch einer gewissen

Manuduction bedarf, damit man sie so, wie es sein muss, erhalte. Damit streitet doch gewiss nicht, was wir kaum behauptet haben, dass die absolute Anschauung der Mathematik schlechthin einfach und in Bezug auf das Bewusstsein allgegenwärtig sei; denn es könnte nur von dem Bewusstsein dessen die Rede sei, der bereits in der Mathematik waltet und den ersten Schritt, das erste Postulat, sich Raum und Zeit als unbegränzt und in ihren übrigen wesentlichen Qualitäten vorzustellen, gethan und ausgeführt hat. Welches aber auch immer die Verschiedenheiten sein mögen, die zwischen der ontologischen absoluten Anschauung und der mathematischen absoluten Anschauung statt finden; darin sind sie sich gleich, dass, wenn jene jedem Bewusstsein *natürlich*, und diese jedem Bewusstsein *gleich gut erreichbar* ist, beide beim Gebrauche mit grosser Leichtigkeit sich stellen und desshalb gewöhnlich ohne deutliches Bewusstsein ihrer nothwendigen Dazwischenkunft, in den sie betreffenden Wissenschaften, angewendet werden.

Nach diesen Bemerkungen ist hier der Ort, an der ontologischen absoluten Anschauung in concreto zu zeigen, wie die Philosophie zur Demonstration sich verhalte. — In den Wissenschaften von der äussern und inneren Natur werden die Gegenstände der Erkenntniss als Dinge an sich vorgestellt, und der lezte Grund dafür wird in der empirischen Anschauung gesucht. Die Zusammenhangsweise dieser Dinge beruht ebenso auf empirischer Anschauung, und mithin ist auch der in diesen Wissenschaften statthabende Zusammenhang der einzelnen Erkenntnisse nur ein relativer. Die Dinge an sich, sofern sie auf empirischer Anschauung beruhen, können nur Erscheinungen, Phänomene, heissen, und eben so ist der Zusammenhang derselben nur ein phänomenologischer. Sezt man nun

an die Stelle der empirischen Anschauung die absolute, so werden die Erscheinungen zu Dingen an sich, der phänomenologische Zusammenhang derselben wird zu einer objectiven Gesetzmässigkeit der Natur. Die allgemeinen Prädicate der Dinge und ihre verschiedenen realen Verbindungsarten können allein unter dieser Voraussetzung erkannt werden. Es gehört aber dazu, dass man zeige, wie die empirische Anschauung in die absolute übergeht, und welche Grenzen aus dieser Umwandlung für die absolute Anschauung resultiren, da diese es sind, welche die allgemeinen Prädicate der Dinge und ihrer realen Verbindung bedingen und begrenzen. Indem also die Philosophie dieses leistet, ist sie nicht bloss an eine absolute Anschauung gebunden, die wie immer erworben wird; sie ist an eine absolute Anschauung gebunden, die aus gegebenen empirischen Anschauungen entspringt. Auch steht der Philosophie keine Anschauung zu Gebot, welche ein für allemal in dem philosophirenden Subject erzeugt, stets dieselbe bleibt. Von dieser Art sind bloss die subjectiv nothwendigen Anschauungsweisen, und die objectiv nothwendigen richten sich nach der Verschiedenheit der empirischen Anschauungen. Dem gemäss kann in der Philosophie von einer Anwendung der Demonstration, die der mathematischen gleich wäre, nicht die Rede sein.

Wenn jeder Uebergang von einer empirischen Anschauung zu einer absoluten nur durch einen *unmittelbaren* Erkenntnissact möglich ist und mehrere dergleichen, nach der Verschiedenheit der empirischen Anschauungen, — die sich zu einer absoluten eignen; denn nicht jede einzelne empirische Anschauung kann absolut gemacht werden — in der Philosophie vorkommen; so hat man darin den *ersten* Grund des Satzes zu suchen, dass die Philosophie nicht im mathematischen

Sinne Wissenschaft werden könne. Noch mehr erhärtet sich dieses durch die Bemerkung, dass rücksichtlich der engeren Objecte der Philosophie, der Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit der Uebergang von dem Relativen auf das Absolute an moralische Bedingungen geknüpft ist, die *in* der Wissenschaft nicht erworben oder erlernt, sondern *zur* Wissenschaft mitgebracht werden müssen.

§. 63.

Der allgemeinste Grund endlich der Unangemessenheit *reiner* Wissenschaft für die Philosophie liegt in dem Verhältnisse, das sie zur Erfahrung und zu den Erfahrungswissenschaften hat. Diese sind, dem Obigen zu Folge, zwar nicht in ihrer Specialität und Einzelheit, aber doch in ihren grundwesentlichen Zügen nothwendige Voraussetzung für die Philosophie. Die Voraussetzung der Mathematik ist eine ganz andere, völlig durchsichtige, *eine*: die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes und ihre unendliche Bestimmbarkeit. Dieses ist ein *Gemachtes*, von der Intelligenz Geschaffenes; und kann eben darum von ihr ohne alle Einschränkung und Hemmung gehandhabt werden. Die Voraussetzung der Philosophie dagegen ist etwas *Gegebenes*, und eben darum beim Gebrauche nicht so fügsam. Und hiemit kommen wir wieder auf das zurück, wovon wir ausgingen. In Ansehung aller Reflexionserkenntniss, d. h. aller Wissenschaften kommt ein merkwürdiger Unterschied vor, wenn man die Art des Hervorganges einer Erkenntniss aus der andern, und in wiefern durch die zweite eine Erweiterung der ersten gesezt sein soll, betrachtet. Dieser Hervorgang ist in den, im engern Sinn sogenannten, demonstrativischen Wissenschaften ein anderer, als in den empirisch-speculativen Wissenschaften. Zu vergleichen aber ist diese Verschieden-

heit mit dem, was an dem Verlaufe der natürlichen Dinge erfolgt, da einige aus andern gerade zu entstehen, oder durch andere vernichtet werden; während nach der andern Seite die Dinge in der Natur sich durcheinander und an einander bestimmen und verändern. Die Art, wie sich die Dinge dem Dasein nach determiniren, hat an der Art des Auseinanderfolgens der einzelnen Erkenntnisse in den demonstrativischen Wissenschaften ihr Analogon; die Art, wie sich die Dinge in der Natur dem modus des Daseins nach determiniren, hat an der Art des Hervorganges einer Erkenntniss aus der andern in den empirisch-speculativen Wissenschaften ihr Analogon aufzuweisen. Und wie innerhalb der Sphäre des Natürlichen nichts dem absoluten Sein nach determinirt wird, also ist auch die diesem Prozess (dem Schöpfungsprozess) analoge Wissenschaft nicht in unserer Gewalt. Sie müsste, wenn es möglich wäre, das All, die Schöpfung, der Gottheit tiefstes Sein und Wesen, von oben herab, ausgehend von einer schlechthin unbedingten Erkenntniss — die wir nur negativ besitzen, während ihr positives Besitzthum dem Geiste Gottes angehört — — entstehen lassen, um es zu erklären. Dazu aber fehlen dem menschlichen Geiste die Schwungfedern.

§. 64.

Die Dogmatiker des schlechthin unmittelbaren Wissens haben aus Unkenntniss des eigentlichen Wesens einer realen Wissenschaft der Philosophie selbst die Möglichkeit abgesprochen, jemals Wissenschaft zu werden. Ihr Begriff von Wissenschaft ist nämlich kein anderer, als der Begriff eines demonstrirten Systems von Sätzen, Demonstration in dem, §. 62, auseinander gesezten, mathematisch-technischen Verstande genommen. Denn was Jacobi anlangt, so ist sein tiefstes und

wissenschaftlichstes Argument gegen eine wissenschaftliche Philosophie in der Behauptung ausgesprochen, das Unbedingte könne keine Bedingungen leiden; Bedingungen aber und Bedingtes ins Unendliche zu setzen, sei das eigenste Wesen der Wissenschaft. Das Mannigfaltige und Viele einer Wissenschaft hängt nach ihm also lediglich so zusammen und wird zu einem Ganzen, dass B aus A folgt, nur aus ihm, mit Ausschliessung jedes andern, und aus ihm ganz und gar. Ebenso C aus B, D aus C u. s. f.

Es liegt aber in der Art des Jacobischen Philosophirens, dass seine Argumente meistens nur abgerissene Bemerkungen und Behauptungen sind, die rücksichtlich ihrer Voraussetzungen und Consequenzen zu keiner Vollständigkeit und wissenschaftlichen Abgrenzung hinangeführt werden. Desshalb nehmen wir hier mit vielem Vergnügen auf die mehr vollständige und wissenschaftlich dargelegte Auseinandersetzung der skeptischen Denkart *G. E. Schulze's* Rücksicht, wodurch es uns möglich wird, unseren Einwendungen dieselbe Vollständigkeit zu geben, die den dogmatischen Behauptungen dieser Denkart zukommt, eine Vollständigkeit, die zur Würdigung des Standpuncts, den der Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens überhaupt festhält, durchweg erforderlich ist.

§. 65.

Schulze's Skepticismus.

Die allgemeinen Gründe des Skepticismus — und von solchen kann allein hier die Rede sein — beabsichtigen, sagt Schulze *), die Ueberzeugung, dass in dem menschlichen Erkenntnissvermögen, so weit wir dessen Einrichtung mit Zuverlässigkeit kennen, die Bedingungen

*) Kritik der theoretischen Philosophie, I. Bd. S. 611.

gar nicht statt finden, unter denen allein die Aufstellung einer *wissenschaftlichen* Philosophie möglich sein kann. Der erste allgemeine Grund des Skepticismus ist aber, nach Schulze *), dieser: *Inwiefern die Philosophie eine* **Wissenschaft** *sein soll, bedarf sie unbedingt wahrer Grundsätze. Dergleichen Grundsätze sind aber unmöglich.* Zwar, wird zur Erörterung dieses Satzes beigefügt, gibt es Sätze genug, die Jedermann als wahr gelten lässt, sobald er sie hört und versteht, weil er sich dabei dessen als in einer Wahrnehmung (empirischen Anschauung) gegeben bewusst ist, worauf sich die Sätze beziehen, und worüber in denselben geurtheilt wird. Nicht also der Satz als solcher ist es, worauf wir uns steifen, wenn wir ihn für wahr halten, sondern die empirische Anschauung, die ihm zu Grund liegt. Wir behaupten die Wahrheit eines solchen Satzes lediglich auf diesen Grund hin, und so lange er nicht über die in der empirischen Anschauung gesezten Grenzen dieses Grundes hinausgeht. «Allein, sagt deshalb Schulze, dergleichen Sätze besitzen keine unmittelbare und absolute, sondern nur eine durch ihr Zusammentreffen mit den Thatsachen des Bewusstseins (empirischen Anschauungen), welche dadurch ausgedrückt werden, bedingte und vermittelte Wahrheit, der eben so wenig Unveränderlichkeit und völlige Untrüglichkeit beigelegt werden kann, als der Anschauung des (empirischen) Objects, worauf sie sich beziehen. Ein absolut, bloss durch sich selbst wahrer und apodiktischer Satz kann vielmehr nur ein solcher sein, in dem lediglich schon Kraft dessen, was in ihm liegt, und dadurch, dass er ein bestimmter Satz von dem und dem Inhalte ist, eine nothwendige Uebereinstimmung desselben mit etwas von ihm Verschiedenen gegeben

*) A. agf. O. S. 613.

ist, oder welcher gar nicht im Bewusstsein statt finden kann, ohne dass ihm zugleich Beziehung auf ein von der Operation des Denkens, worin er besteht, verschiedene Sache, und Uebereinstimmung mit dieser Sache beigelegt wird.» Nun ist aber eine solche Uebereinstimmung eines von dem Satze verschiedenen Etwas mit dem Satze (lediglich *durch* ihn gesetzte Uebereinstimmung) nirgends gegeben. Denn wäre sie gegeben, so müsste sie *entweder* in der Verbindung des Satzes, in der Copula, *oder* in den Begriffen des Subjects und Prädicats gegeben sein.

Sie ist aber nicht in der Copula gegeben. «Denn diese ist nichts anderes, als das Verhältniss des Prädicats zum Subjecte im Verstande, und hat ihrer Natur nach gar keine Beziehung auf etwas *ausser* dem Denken des Verstandes. In den Begriffen des Subjects und Prädicats aber auch nicht. Kein einziger Begriff ist nämlich bloss für sich und durch sich, sondern nur durch das, worauf er sich bezieht (durch die Anschauung), oder was er bedeutet, und das ausser ihm befindlich sein muss (das reale Object der Anschauung), wahr oder falsch. Ob einem Begriff irgend ein Object entspreche, oder ob etwas ausser dem Denken desselben da sei, worauf er in Beziehung stehe, kann nie aus dem Begriffe, allein betrachtet, abgenommen werden, weil er nichts Identisches mit dem ausser ihm vorhandenen Objecte ausmacht. Mit der Wirklichkeit des Begriffs im Verstande ist nur dessen Möglichkeit, d. h. dass er sich nicht wiederspricht, nicht aber auch diess, dass er auf etwas von ihm Verschiedenes Beziehung hat, gegeben; und will man diess nicht einräumen, wohlan so muss man auch gestehen, dass jeder Begriff, sobald er nur frei vom Widerspruche ist, wahr sei, dass sich nichts *erdenken* lasse, und dass Niemand an der Wahrheit dessen, was er denkt, jemals zweifeln könne, welches wohl kein Vernünftiger wird behaupten wollen.»

Wenn man sich dessen ungeachtet auf die analytischen oder identischen Urtheile beruft, um das Vorhandensein unbedingt wahrer Grundsätze zu rechtfertigen; so kann zwar die Nothwendigkeit der Verbindung des Prädicats mit dem Subjecte nicht in Zweifel gezogen, dagegen muss aber auch geltend gemacht werden, dass diese Nothwendigkeit gar keine Beziehung des Satzes auf etwas ausser dem Verstandesvermögen und seinem Formalismus Befindliches involvire, auch dergleichen gar nicht involviren könne. Nun ist aber gerade darnach die Frage: «Ob einem Begriffe für sich genommen und unmittelbarer Weise Beziehung auf ein ausser dem Denken befindliches Object zukomme? Ist diess unmöglich und der Natur eines Begriffs zuwider, wie man einräumen muss, wenn man das Denken einer Sache nicht für etwas Identisches mit der Sache selbst ausgeben will; so ist es auch unmöglich, dass analytische Urtheile in Ansehung ihrer Beziehung auf etwas ausser dem Verstande apodictische Gewissheit haben oder unmittelbar wahr sein sollen.» Mithin gibt es überhaupt keine unbedingt wahren Grundsätze, die über sich selbst hinaus zu einer Wissenschaft objectiver Dinge führen könnten. Wenn aber «überhaupt genommen, keine unbedingt *wahren* und apodiktischen Grundsätze möglich sind, so sind dergleichen auch in der Philosophie unmöglich, und alsdann muss sie auf die Würde einer vollendeten Wissenschaft Verzicht thun; denn mit der Gewissheit der Grundsätze fällt auch die Gewissheit aller aus denselben gezogenen Folgerungen weg. Es ist wirklich nichts weiter, als blosser Flitterstaat, womit sich der Dogmatiker ausschmückt, wenn er sich mit Schlussketten behängt. Denn diese Schlussketten sind nur eine fortgesezte Entwickelung des Inhalts der obersten Grundsätze, wovon sie anfangen, und können, wenn sie anders logisch richtig sind, nichts

weiter enthalten, als was in ihren obersten Principien schon gegeben ist.»

§. 66.

Die ganze Argumentation Schulze's dreht sich, wie man bemerkt haben wird, um die Behauptung: die jeder Wissenschaft, wenn sie dieses sein will, nöthigen unbedingt wahren Grundsätze sind entweder wirklich schlechthin unbedingt und absolut, und sind dann nicht *wahr*, insoferne in ihnen keine Beziehung auf das objectiv Reale gesezt ist; oder sie sind zwar *wahr*, indem sie sich auf eine empirische Anschauung (Thatsache des Bewusstseins) stützen, aber nicht unbedingt und absolut, sondern nur bedingt und relativ gültig. Was also die Philosophie, um Wissenschaft sein zu können, schlechterdings nöthig hat — absolute *und* wahre Grundsätze — das ist in keiner Erkenntniss zu erreichen oder zu leisten.

Aber hiebei wird, wie von den Dogmatikern des schlechthin unmittelbaren Wissens überhaupt geschieht, von einer unerwiesenen, auch unerweisbaren weil falschen Voraussetzung ausgegangen, die noch dazu die Hauptsache bei dem ganzen Prozesse ausmacht. Man sezt nämlich voraus, das *Wesen* der Wissenschaft bestehe darin, dass an der Spitze derselben Sätze stehen, die in Ansehung ihres Umfangs unbedingt, in Ansehung ihrer Gewissheit apodiktisch, und in Ansehung ihres Inhalts wahr d. i. objectiv real sein müssen. Allein so mechanisch kommt keine Wissenschaft zu Stande, und die Mathematik, bei der es noch am besten also anginge, ist auch nicht auf diese Weise zur Erweiterung ihrer Erkenntnisse gekommen, wenn man gleich gewöhnlich für ihre, diese Erweiterung wissenschaftlich bedingenden, Demonstrationen keinen tieferen Sinn zu finden gewusst hat. Die absolute Anschauung, die

sich bei jedem synthetischen Fortgang in den Wissenschaften *wiederholt*, sei es nun als immer dieselbe, (wie in der Mathematik), sei es als eine verschiedene, bald diese, bald jene (dergleichen die *unmittelbaren Erkenntnissacte* in der Philosophie sind) kann nicht in *einen* Begriff gefasst werden; um diesem die bekannte und von Schulze geforderte Stellung eines unbedingt wahren Grundsatzes zu verleihen; vielmehr begleitet sie den ganzen wissenschaftlichen Prozess und ist für diesen das perpetuum mobile, das seine Bewegung nicht an einen einzigen Satz oder Begriff abgeben kann. Was zu Gunsten jenes, mit Unrecht als wesentlich angesehenen, Formalismus der Wissenschaft von dieser Seite geschehen kann, besteht darin, dass die drei allgemeinsten formalen Sätze des Denkens, der Satz der Identität, des Widerspruchs und des zureichenden Grundes auf die absolute Anschauung der Wissenschaft um die es sich handelt, oder wo sie in mehrere unmittelbare Erkenntnissacte zerfällt, auf die absolute Anschauung des allen Gemeinsamen bezogen werden. Daraus ergeben sich — nicht absolute Grundsätze für das reale Erkennen überhaupt, ausser wenn die fragliche Wissenschaft die Wissenschaftslehre wäre — sondern unbedingte Grundsätze *für* die in Rede stehende Wissenschaft. So sind die mathematischen Axiome entstanden, so sind sie zu betrachten. Nun könnte man zwar das Vorhandensein einer absoluten Anschauung, wenn auch nicht in Bezug auf die Mathematik, wo sie entschieden vorhanden ist, doch in Ansehung der eigentlich realen Wissenschaften leugnen. Dagegen erinnere ich aber bloss an die unmittelbare Erkenntniss überhaupt, die mit den empirischen Anschauungen kaum berührt, geschweige vollendet oder erschöpft ist. Und diess zwar mit desto grösserem Rechte, als Schulze und die Dogmatiker des schlechthin unmittelbaren Wissens, weit

entfernt, ihr Vorhandensein zu bestreiten, sogar ein allzugrosses Gewicht darauf gelegt haben. Diese unmittelbare Erkenntniss ist zwar noch keine absolute Anschauung, so wenig als die empirischen Anschauungen, die Fundamente der Naturwissenschaften, diese Wissenschaften schon selbst sind, da sie nur ihr Materiale ausmachen; aber zum Zwecke der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Prozesses kann und muss sie zu einer gültigen absoluten Anschauung auf normale Weise erhoben werden.

Die absolute Anschauung, welche jeder Wissenschaft zu Grund liegt, hat den Charakter der Unbedingtheit, und geht auf das Objectiv-Reale. Sie erfüllt also *die* Bedingungen für die Wissenschaft, welche man an die sogenannten allgemeingültigen Grundsätze zu machen gewohnt ist. Von der empirischen Anschauung unterscheidet sie sich wie das Absolute von dem Relativen, das Totale von dem Partialen, das Vollendete von dem Lückenhaften; in Ansehung der Realität aber unterscheiden sie sich so, dass durch die empirische Anschauung ein besonderes Objective, durch die absolute Anschauung ein Objectives schlechthin gesezt ist. Die Anschauung des Dreiecks überhaupt geht auf ein besonderes Objective, die Anschauung des Raumes überhaupt in seiner unendlichen Unbestimmtheit *und* seiner unendlichen Bestimmbarkeit ist die Anschauung eines schlechthin Objectiven. Die empirische Anschauung eines sinnenfälligen Gegenstandes ist von der absoluten Anschauung der objectiven Realität überhaupt in derselben Weise unterschieden.

Einer Wissenschaft also, die auf absolute Anschauung gebaut ist, kann man weder den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, noch den Charakter der Wahrheit (Uebereinstimmung mit dem Objectiven) absprechen. Man hat aber gar keinen Grund, der

bewiese oder nur befürchten liesse, dass man *der Philosophie* ihre absolute Anschauung nicht finden könne, so lange man die unmittelbaren Erkenntnisse im menschlichen Bewusstsein für das nimmt, was sie sind, für unmittelbare und schlechthin gültige Zeugen eines objectiv Realen. — Zu dieser Einsicht gelangte man nur desswegen nicht, weil man auf der einen Seite die wissenschaftliche Philosophie durch reines Denken, durch blosse Begriffe errichtet zu haben glaubte, auf der andern Seite aber von der eben so unrichtigen Voraussetzung ausging, dieser Weg könnte einzig zu einer wissenschaftlichen Philosophie führen, und es gäbe keine solche Philosophie, weil er unmöglich sei.

§. 67.

Der zweite allgemeine Grund des Skepticismus ist folgender: «*Was der speculative Philosoph von den obersten Gründen des bedingter Weise Vorhandenenen erkannt zu haben vorgibt, hat er bloss in Begriffen aufgefasst und gedacht. Der mit blossen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber gar kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäss auch nur vorstellig machen zu können*» *).

Erläuterung. Man definirt die Philosophie als die Wissenschaft von den «absoluten Gründen des nach den Zeugnissen unseres Bewusstseins Vorhandenen.» Dass sie zu diesem Zwecke über die sogenannte Erfahrung hinausgehen müsse, soll sich ganz von selbst verstehen, desgleichen, dass dasjenige, was als das Unbedingte allem Bedingten zum Grunde gelegt wird, nicht angeschaut, sondern nur durch Begriffe, die man sich im Verstande davon macht, gedacht werden kann. Sonach glaubt man nur nöthig zu haben, den Inhalt des Nachsatzes (zweiten Satzes) in dem eben angegebenen

*) Schulze a. agf. O. S. 620.

zweiten allgemeinen Grunde des Skepticismus deutlich zu machen, und die gänzliche Unfähigkeit des Verstandes, das Wirkliche in seinen Begriffen erreichen und durch dieselben darstellig machen zu können, in Erwägung zu ziehen.

Phantasie und *Verstand*, wird behauptet, haben darin ungemein viel Aehnlichkeit mit einander, dass sie, wenn von ihnen ein nur im geringsten von ihrer natürlichen Bestimmung abweichender Gebrauch gemacht wird, oder, wenn ihnen eine andere Beziehung auf Wirklichkeit und Wahrheit, als ihnen ihrer natürlichen Einrichtung nach zukommt, beigelegt wird, unvermeidlich lauter Wahn und Irrthum begünstigen. Von der Phantasie sei dieses längst eingesehen und zugestanden; aber der Verstand soll bei den speculativen Philosophen, oder Erforschern der Existenz der Dinge aus blossen Begriffen in einem solchen Ansehen stehen, dass derjenige, welcher dieses Ansehen im geringsten in Zweifel zieht, sich dem Verdachte und der Beschuldigung aussetze, wenig oder wohl gar keinen Verstand zu besitzen. Von einer unbefangenen Untersuchung kann das aber nicht abhalten, vielmehr wird es dazu kräftig aufmuntern.

Das eigenthümliche Geschäft des Verstandes besteht darin, das Mannigfaltige in unseren Erkenntnissen von einander zu unterscheiden, mit einander zu vergleichen, und so weit es möglich ist, auf eine ideale Einheit (in allgemeinen Vorstellungen) zurückzuführen. Wenn nun die Frage entsteht: Ob der Verstand für sich genommen, Dinge, wie sie wirklich sind, dem Bewusstsein auch nur vorstellig machen könne? so muss diess ohne alle Einschränkung verneint werden. «Um nämlich etwas vorstellig zu machen, dazu muss sich der Verstand der Begriffe (allgemeinen Vorstellungen) und der Verbindung derselben bedienen. Nun sind Vor-

stellungen überhaupt genommen, doch nicht die Sache selbst, auch wenn sie solche aufs genaueste ausdrücken und abbilden. Noch weit mehr weichen aber die Begriffe, in welchen dasjenige, was in den Vorstellungen vieler Dinge als gemeinschaftliches Merkmal vorkommt zusammengefasst worden ist, von allem Wirklichen ab. Es gestehet aber doch Jedermann ein, dass nur das *Individuelle existire.* Dieses Individuelle lässt sich nun unmöglich in Begriffe zwängen und fassen, und jenes ist von diesen nicht etwa dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Gleichwohl hat der Verstand nichts Anderes, als bloss diese Begriffe zu seinem Dienste, wenn er etwas vorstellig machen will. Mithin ist wohl anzunehmen, dass er mit seinen Begriffen das Wirkliche zu erreichen niemals vermögend sei.»

Nimmt man dazu, was oben schon behauptet worden ist, dass der speculative Philosoph, um zu den Gründen des bedingter Weise Existirenden zu kommen und die Erfahrung zu durchbrechen, nicht der Anschauungen, sondern einzig der Begriffe sich bedienen könne; so folgt, dass ein solcher Philosoph in seinen Begriffen der absoluten Gründe des Bedingten, gesezt auch, dass diese Begriffe Beziehung auf etwas ausser dem Denken Befindliches hätten, von der Beschaffenheit dieser Gründe, inwiefern sie mehr, als blosse Begriffe, und etwas objectiv Wirkliches sein sollen, noch gar nichts erkannt hat.

§. 68.

Das den zweiten allgemeinen Grund des Skepticismus darstellende Argument kann kürzer so ausgedrückt werden: Das Object der Philosophie kann, sofern es in keiner Erfahrung angetroffen wird, nur durch Begriffe gefasst werden. Nun aber offenbaren die Begriffe nichts von dem Wirklichen. Also ist die wissenschaftliche Philosophie leer und geht ihrer Endabsicht,

die höchste Objectivität zu enthüllen, verlustig. Diese Argumentation ist aber noch einseitiger und schiefer gefasst, als die erste. Sie beruht zunächst auf einer unrichtigen Schätzung des Verhältnisses der übersinnlichen Dinge zu den Thatsachen unseres Bewusstseins, und alsdann auf einer einseitigen, weil bloss logischen, Betrachtung der Begriffe. Nimmt man die Erfahrung in ihrer eingeschränkten Bedeutung von dem Innewerden des sinnlich Wahrnehmbaren; so sind die übersinnlichen Dinge, oder die absoluten Gründe des Bedingten allerdings kein Gegenstand derselben, und der Schluss hat seine Richtigkeit: dass die speculative Philosophie über die Erfahrung hinausgehen müsse. Behauptet man noch ausserdem, dass die eingeschränkte Bedeutung der Erfahrung die einzige und ausschliessliche sei, dann folgt auch das Weitere: dass die speculative Philosophie ihre Absicht nur *im Begriffe* zu erfüllen hoffen könne. Allein der Begriff der Erfahrung hat einen weiteren Umfang, und es kommen auf ihrem Standpuncte als unmittelbare Bewusstseinsacte, freilich nicht als empirische Anschauungen, diejenigen Erkenntnisse und Ideen vor, die von jeher als die eigenthümlichen Objecte der Philosophie gegolten haben *). Darauf beruft sich ja Schulze selbst in seiner Vertheidigung des Skepticismus **) und in allen Schriften; darauf muss er sich berufen, wenn er an die Stelle der entthronten Herrlichkeiten des Dogmatismus auch nur ein Kleinstes setzen will, ohne sich auf Begriff und Wissenschaft zu berufen, denen er einmal und für immer abhold geworden ist. Hier ist also eine Inconsequenz zu rügen und der Schluss, die Philosophie, als die Wissenschaft absoluter Gründe des nach den Zeugnissen unseres

---

*) Vergl. oben §. 54.

**) A. agf. O. S. 659 ff.

Bewusstseins Vorhandenen, *über* die Erfahrung hinausgehen müsse, in die Grenzen einzuschliessen, innerhalb welcher er wahr bleibt.

Die absolute Anschauung, welche der Philosophie als Wissenschaft nothwendig ist, bildet sich auf dem Standpuncte der Erfahrung, aus der Betrachtung der Unendlichkeit der inneren und äusseren Natur, die in ihrer Einzelheit durch Wahrnehmung und empirische Anschauung ins Bewusstsein tritt und durch das unmittelbare Erkennen total wird. Noch ist aber die durch das schlechthin unmittelbare Moment zur Totalität erhobene empirische Anschauung nicht *die* absolute Anschauung, die der Wissenschaft der Philosophie zu Grunde gelegt werden muss. Dazu wird sich erst durch den Gebrauch, den der Verstand von der zur Totalität erhobenen empirischen Anschauung in normaler Weise macht. Man kann also nicht sagen, dass die absolute Anschauung dem Erfahrungsgebiete allein, oder dem Verstandesgebiete allein, angehöre; beide Behauptungen ausschliesslich genommen, sind irrthümlich. Das eine *und* das andere ist wahr, und der rechte Verstand der absoluten Anschauung liegt an dem Puncte, wo beide identisch sind.

Der *logische* Verstand der Begriffe wird von Schulze gut erörtert; aber aus den Resultaten einer solchen Erörterung kann nichts für den Gebrauch folgen, den reale Wissenschaften von den Begriffen machen. Wie der Verstand schon bei der Bilduung der Grundsuppe jeder speculativen Wissenschaft, der absoluten Anschauung, wesentlich thätig ist, also ist umgekehrt die absolute Anschauung in dem ganzen Verlauf der Wissenschaft dasjenige Moment, das die Begriffe der Wissenschaft über ihre logische Sphäre erhebt und mit der Realität vermählt. Man erinnere sich immer nur an das Beispiel der Mathematik. Wäre ihr Fortgang nicht

stets von der absoluten Anschauung der Zeit und des Raumes begleitet, so würde die Allgemeinheit und Nothwendigkeit ihrer Demonstrationen aufhören, sie selbst würde stille stehen müssen und von dem ersten Satze nicht zum zweiten übergehen können. Ihre Begriffe wären durchaus inhaltsleer, und von der reinen Einbildungskraft müsste die Substanz kommen, aus der sie ihr künstliches Gewebe verfertigt. Alsdann wäre auch die Mathematik auf der glänzenden Höhe jener Philosophie angekommen, die mit allem Schatten alles Licht vertrieben, die überhaupt sieht, weil sie nichts besonderes sehen will, die sich mit den Gespinsten der Einbildungskraft gesättigt hat aus Eckel an der Objectivität, kurz sie wäre dann mit dem Rationalismus (Apriorismus) in der Philosophie eins geworden, welchen Baco mit dem Treiben der Spinne vergleicht, die aus ihren unerschöpflichen Afterdrüse *allein* ihre Welt sich aufrichtet, eine Vergleichung, die noch passender ist, als die Vergleichung des Idealismus mit dem Strickstrumpf (S. 208) von Jacobi. Ganz denselben nothwendigen Dienst leistet die absolute Anschauung der Philosophie als Wissenschaft in Bezug auf ihre Begriffe, und was man aus der logischen Natur der Begriffe gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlich wahren Philosophie eingewendet, kann sie gar nicht treffen, von ihr gar nicht gelten, wohl aber und allein von jener Philosophie, die Baco mit dem Ausdruck Rationalismus bezeichnet hat. Aber ist denn das die rechte Philosophie, und darf man eine mit Erfolg geführte Anklage gegen eine Afterphilosophie auf die Philosophie überhaupt und also auch auf die wahre beziehen? Wer der Philosophie den Prozess machen will, muss sorgen, dass sie selbst oder ein gültiger Stellvertreter vor Gericht erscheine. — Man ist somit wohl berechtigt, der obigen skeptischen These diese Anti-

these gegenüber zu stellen: Das Object der Philosophie, sofern es nicht schlechterdings über aller Erfahrung liegt, will nicht durch *blosse* Begriffe gefasst werden. Sofern die Begriffe der Philosophie auf absoluter Anschauung beruhen, offenbaren sie wahrhaft Wirkliches, und sofern diese Anschauung auch das formale Principium der Wissenschaft, als *absolute* Anschauung involvirt, ist beides, und damit die lezte Absicht der Philosophie erreicht, Objectivität in — wissenschaftlicher Form zu enthüllen.

§. 69.

Der dritte und lezte allgemeine Grund des Skepticismus ist der:

« *Der speculative Philosoph stützt seine vorgebliche Wissenschaft von den absoluten Gründen des bedingter Weise Existirenden ganz vorzüglich auf dem Schluss von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit einer angemessenen Ursache. Von der Beschaffenheit der Wirkung lässt sich aber nicht im geringsten mit einiger Sicherheit auf die Beschaffenheit der Ursache schliessen* *).

Erläuterung. Entweder beruht die Erkenntniss des Unbedingten auf *Eingebung*, oder sie ist das Resultat der Anwendung des Princips der Causalität auf die mancherlei Bestandtheile und auf das Ganze des bedingter Weise Vorhandenen. Nun haben nicht nur alle dem Mysticismus und der Schwärmerei abholde Philosophen jener Erkenntnissquelle keinen Gebrauch in der Philosophie verstattet und also zu dem zweiten ihre Zuflucht bei der Erkenntniss des Unbedingten nehmen *müssen;* sondern man sieht es auch ihren Beweisen dafür, dass etwas Hyperphysisches und Unbedingtes von der und der Beschaffenheit existire, gar bald an, wie ihnen thatsächlich die Anwendung jenes Princips

*) Schulze a. agf. O. S. 627 ff.

zum Grunde liegt. Rücksichtlich dieser Anwendung des Princips der Causalität lässt sich nun zweierlei fragen: 1) welches überhaupt der Sinn und der allein zulässige Gebrauch des besagten Princips sei; 2) welches insbesondere der *Grad der Gewissheit* sei für diejenige Erkenntniss, welche man von der *Beschaffenheit* der in keiner Erfahrung gegebenen Gründe des Bedingten *aus* der Erkenntniss der Beschaffenheiten des lezteren zu haben vorgibt. Die zweite Frage soll hier allein beantwortet werden, da sie für unsern Zweck zureichend ist.

Wenn es auch gewiss wäre, dass zwischen den Eigenschaften der Wirkung und den Eigenschaften der Ursache eine *nothwendige Beziehung* statt findet und mit der Erkenntniss jener die Erkenntniss dieser gegeben sei; so hängt die angesezte Frage doch noch von etwas anderem wesentlich ab, davon nämlich, dass wir von den Beschaffenheiten des Bedingten eine *vollständige Erkenntniss* haben. Denn wenn nach dem ersten, vorerst noch zugegebenen, Satze dasjenige, was wir an der Wirkung als Eigenschaften derselben wahrnehmen, eben so viele reale und wesentliche Bestimmungen von ihr ausmacht, die *nur* durch die Ursache gesezt sein sollen, und umgekehrt die realen und wesentlichen Bestimmungen an der Wirkung in Eigenschaften der Ursache aufgelösst werden; so ist doch gewiss zu einer (vollständigen) Erkenntniss der Ursache und ihrer Beschaffenheiten eine vollständige und ganz gewisse Erkenntniss der Wirkung und ihrer Beschaffenheiten nöthig. Nun kann aber Niemand behaupten, dass er *alle* an den sogenannten Thatsachen des Bewusstseins, die in der speculativen Philosophie durch die Angabe ihrer obersten und unbedingten Gründe begreiflich gemacht werden sollen, vorhandene Bestimmungen bereits ausfindig gemacht habe. Wenn dem aber auch so wäre, so würde er wenigstens keine sichere

Ueberzeugung davon haben können. Wenn also eine *unvollständige* Erkenntniss der Beschaffenheiten des Bedingten nur, wie behauptet wird (S. 631), *Muthmassung* in Ansehung des Unbedingten begründet; so ist schon aus dem bisherigen einleuchtend, dass in der speculativen Philosophie über das Absolute Muthmassung statt Gewissheit herrsche.

Allein die Hauptsache bleibt immer *die* Frage, ob zwischen der Erkenntniss des Bedingten und der Erkenntniss des Unbedingten eine solche nothwendige Verbindung statt finde, vermöge welcher aus der Beschaffenheit des Bedingten die Beschaffenheit des Unbedingten mit Gewissheit abgeleitet werden kann. Diese Frage muss verneint werden. »Denn wenn man etwas als eine Wirkung denkt, so ist freilich hiemit auch schon diess gedacht worden, dass eine Ursache da sei, welche die Wirkung hervorgebracht hat. Allein in der Wirkung ist nicht auch schon die Ursache eingeschlossen. Jede von ihnen hat eine von der Existenz der andern getrennte und besondere Existenz. Wenn man also die Merkmale und Bestimmungen der Wirkung auch aufs sorgfältigste erforscht, und dieselben in ihre feinsten Bestandtheile auflöset; so wird doch in den Eigenschaften der Wirkung keine einzige von den Eigenschaften, die an der Ursache haften, als gegenwärtig angetroffen.« Selbst die Annahme, dass die Ursache der Wirkung *angemessen* sein müsse, kann uns zu nichts helfen, weil dadurch nur erkannt wird, dass jene zur Hervorbringung dieser *zureichend* sein müsse. Es fehlt aber von der lezteren Erkenntniss noch weit zu der, was die Ursache *als Eigenschaft* an sich haben müsse, um zur Hervorbringung der Wirkung zureichend zu sein. Und auf diese kommt es gerade und allein an. Mithin folgt aus allem, dass, was die speculativen Philosophen von den Beschaffenheiten der hyperphy-

sischen Gründe des Bedingten aus den Beschaffenheiten des leztern erkannt zu haben vorgeben, kein *Wissen*, sondern nur *Muthmassung* begründen könne.

§. 70.

Wenn man auf die in dem vorhergehenden Paragraphen angeführten Einwendungen gegen jede wissenschaftliche Philosophie genauer eingeht, so findet man leicht, dass sie auf der Voraussetzung einer, der Philosophie vorgeblich wesentlichen, ungezügelten Wissbegierde in Ansehung des Uebersinnlichen beruhen. Allein eine solche Voraussetzung kann nirgends und durch nichts gerechtfertigt werden. Die Philosophie kann Wissenschaft sein, ohne darum zur Beantwortung aller nur möglichen, von einer schrankenlosen und unbeschränkten Wissbegierde aufgeworfenen Fragen verpflichtet zu sein. Auch geht aus dem Begriff einer *endlichen* Intelligenz directe hervor, dass sie mehr Fragen wird aufwerfen, als beantworten können. Und wo könnte dieses mehr eintreffen, als bei jenen Gegenständen, die unseren Sinnen so weit entrückt sind? Es dürfte in Ansehung ihrer wohl der Fall sein, dass die Philosophie sich begnügen muss, ihr Dasein ausser Zweifel gesezt, und die hauptsächlichsten, wenn auch sehr wenig bestimmten, Unterschiede, zwischen ihnen und den endlichen Dingen hervorgehoben zu haben. Nun geht aber der in dem vorhergehenden Paragraphen angeführte skeptische Grund auf das erstere gar nicht, und auf das leztere nicht bestimmt. Ja es ist sogar eine von Schulze späterhin selbst aufgestellte Behauptung, dass die Philosophie, die ihre Schranken kenne, bloss das *Dasein* des übersinnlichen Grundes der Dinge erkennen *und* darlegen wolle, dass die Verbindung desselben mit dem Endlichen eine ursachliche sei *). Jener skeptische Grund

*) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. 3. Aufl. S. 89.

hat somit seinen Zweck verfehlt; denn er ist gegen etwas bloss Imaginirtes gerichtet, seine Streiche gehen in die Luft und finden keinen Widerstand. Mit einem Feinde, den unsere Einbildungskraft auf die Beine gestellt hat, ist ein erfolgreicher Kampf nicht schwer; denn wir werden ihm nur so viel Kraft leihen, als wir Vermögen in uns fühlen, sie zu überwinden. Gehen wir jedoch ins Einzelne.

Zur Erkenntniss der übersinnlichen Gründe des Bedingten ist eine schlechthin vollständige Erkenntniss des leztern nicht absolut nothwendig. Denn was diessfalls allein bewiesen werden kann, ist der Satz: Die Erkenntniss des Unbedingten steht im geraden Verhältniss mit der Erkenntniss des Bedingten, d. h. je vollständiger, genauer und gewisser die leztere ist, desto vollständiger, genauer und gewisser wird die erstere sein. Man kann aber einwenden: die Wissenschaft gehe auf absolut vollständige und gewisse Erkenntniss, und wir stimmen dem skeptischen Grunde in dem Augenblicke bei, als wir eine vollständige, genaue und schlechthin gewisse Erkenntniss des Bedingten keinem Individuum, also auch keinem Philosophen zutrauen, wie wir denn in der That solches Niemanden zutrauen. Dagegen erinnern wir bloss: der angegebene hochfahrende Begriff von Wissenschaft ist nicht für uns, auch in keiner menschlichen Erkenntniss jemals erreicht worden. Er ist nur das Ideal, das wir anstreben. Folgerungen aber aus einem Ideale für die Wirklichkeit zu ziehen, ist ganz unpassend und kann nur den Schluss herbeiführen, dass das Wirkliche überhaupt nicht sei, weil es nicht ideal ist — eine contradictio in adjecto.

Mehr Gewicht legt Schulze auf den zweiten Theil seiner Einwendung. Der erste ist ihm nur ein argumentum a tuto; denn er ist ganz überflüssig, wenn der

zweite Theil der Einwendung wahr ist. Nach diesem soll überhaupt *eine zuverlässige Erkenntniss des Absoluten aus dem Bedingten unmöglich sein.* Indem wir auf diese Behauptung eingehen, sehen wir uns in einen seltsamen Fall gesezt. Nach unserer Ansicht ist nämlich der *Schluss* von der Wirkung auf die Ursache immer mangelhaft, und wir stimmen darin dem Skeptiker bei. Dessungeachtet halten wir sein Resultat für falsch, nicht weil aus der Prämisse unrichtig gefolgert worden wäre, sondern weil sie ihrem Grundgedanken nach etwas anderes besagt, als die Worte, in denen sie ausgedrückt ist. Wir stimmen also dem skeptischen major bei, und verwerfen ihn auch wieder. Diess verhält sich so: der Grund, worauf die wissenschaftliche Philosophie die Erkenntniss des Unbedingten stüzt, ist unrichtig ausgedrückt, wenn man ihn für eine Anwendung der Kategorie der Causalität hält. Weit entfernt, dass die Kategorie der Causalität das Erkenntnis*princip* des Uebersinnlichen ist, enthält der Satz: das Bedingte ist die Wirkung des Unbedingten ein *Resultat* eines ganz anderen Erkenntnissprincips des Unbedingten. Wenn nun bei der philosophischen Erkenntniss des Uebersinnlichen das Causalitätsgesetz gar keine Anwendung findet, so ist solches noch mehr von dem *Schlusse* von der Wirkung auf die Ursache zu behaupten. Der Skeptiker hätte also wohl vor allem *den* Beweis führen sollen, dass die wissenschaftliche Philosophie *genöthigt* sei zur Erkenntniss des Uebersinnlichen den Begriff der Ursache anzuwenden oder auf eine wissenschaftliche Erforschung der unbedingten Gründe des bedingter Weise Vorhandenen ganz zu verzichten. Denn indem man von irgend einem Mittel die Unzulänglichkeit zu einem bestimmten Zwecke auch bis zur Evidenz erwiesen hat; so ist gegen die Möglichkeit, den vorgesezten Zweck zu erreichen, nur

dann das Erklekliche geleistet, wenn man die *Einzigkeit* das Mittel zu dem zu erreichenden Zweck ausser Zweifel gesezt hat. Ich glaube aber nicht, dass man das an der Spitze des dritten allgemeinen Grundes des Skepticismus stehende Dilemma für gültig anzuerkennen genöthigt sein wird, das Dilemma: entweder beruht die Erkenntniss des Unbedingten auf Eingebung (inspiratio), oder auf der Anwendung des Princips der Causalität. Die Erkenntniss des Unbedingten entsteht auf eine andere, dritte Weise, und das Dilemma ist eben darum falsch und unbrauchbar, weil es ein Drittes gibt. Diese dritte Weise, das Uebersinnliche und Unbedingte zu erkennen, besteht aber in der von uns öfter schon berührten Art, von dem Mittelbaren auf das Unmittelbare durch einen relativen saltus überzugehen. Diese Art des Uebergangs ist eine ganz andere, als die von einem Mittelbaren zu einem andern ebenfalls Mittelbaren, welche leztere genau durch den Schluss von einer Ursache auf die Wirkung, oder von einer Wirkung auf die Ursache — das Princip der Causalität im gemeinen Sinne aufgefasst — ausgedrückt ist. Indem also Schulze meint, die Erkenntniss des Unmittelbaren und Absoluten fliesse aus der Erkenntniss des Mittelbaren und Bedingten nur auf dem Wege der gemeinen Anwendung des Princips der Causalität, oder so, wie eine Wahrheit *in der Physik* aus ihrer vorhergehenden abgeleitet wird, macht er den *Empirismus* als den einzig rechten wissenschaftlichen Gang in der Metaphysik geltend *). Dieser Gang ist aber weder der *einzige*, um zu einer wissenschaftlichen Philosophie zu gelangen, noch der *wahre*; denn ihm steht mit demselben Rechte der *Apriorismus* gegenüber, wie der *Rationalismus* ihn des Anspruchs auf Wahrheit beraubt.

---

*) Vgl. oben S. 359.

§. 71.

Damit haben wir alle von Schulze geltend gemachten allgemeinen Gründe des Skepticismus rücksichtlich ihrer Gültigkeit untersucht. Es liegt ihnen dieselbe Denkart zu Grunde, welcher Jacobi zugethan ist, und der Grund, den Schulze'schen Skepticismus in Untersuchung zu nehmen, war von unserer Seite kein anderer, als die Grundsätze einer philosophischen Lehre auch von der Seite unsern Lesern vorzulegen, von welcher sie mit den stärksten Waffen versehen zu sein schien. Wenn uns nicht alles täuscht, so haben wir in der Untersuchung des Schulze'schen Antidogmatismus, der aber von seiner positiven Seite ein Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens ist, das Blendwerk der neueren Skepsis aufgedeckt und eine Rückkehr zu derselben sehr bedenklich, wenn nicht unmöglich gemacht. Wenigstens müsste ein solcher Versuch, wo er erneuert werden wollte, sich mit ganz neuen und stärkeren Gründen, als die bisher vorgebrachten, versehen. Es könnte aber nur zum Vortheil der Philosophie ausschlagen, wenn es Jemand unternehmen wollte, unsere Angriffe auf den Skepticismus einer umsichtigen und gründlichen Prüfung zu unterwerfen, und uns dadurch Veranlassung gäbe, vollständiger, als hier möglich war, die, vielleicht nur vermeintlichen, Blössen dieser Denkart aufzudecken. Wir kehren aber jezt zu dem Allgemeinen zurück, von dem wir ausgegangen sind.

§. 72.

Dass dem Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens ein irriger Begriff von Wissenschaft zu Grund liege, darf als durch das bisher Vorgetragene bewiesen betrachtet werden. Aber ein falscher Begriff von Wissenschaft ist kein primitiver, sondern ein abgeleiteter Irrthum; insbesondere erscheint er bei den Dogmatikern

des schlechthin unmittelbaren Wissens als ein solcher. Der Grundirrthum hiebei ist nämlich überhaupt, und rücksichtlich der in Rede stehenden Philosophen insbesondere, das unwahre Verhältniss, in welches man das Grund- und abgeleitete Bewusstsein zu einander gebracht hat. Diesen Irrthum als solchen zu erkennen, ist nicht schwer; aber unendlich schwer bleibt es immer, in Worten klar und bestimmt das rechte Verhältniss zwischen dem primitiven und secundären Bewusstsein anzugeben. Gibt es in allen Wissenschaften abstruse und intricate Probleme, so scheint mir jenes an der Spitze aller dieser Probleme zu stehen und sie an Schwierigkeit unendlich zu überbieten. Es *ganz* zu erklären wird niemals möglich sein; denn soweit man auch darin vordringen mag und gerade je weiter man kommt, desto näher rückt ein Punct, den ein absolutes Geheimniss bezeichnet, ein Siegel darstellt, unter welchem das mysterium des menschlichen Geistes, das lezte Princip seines Seins und Daseins, und Gott selbst verborgen ist. Noch hat Niemand der ψυχη auf den Grund gesehen und ihren Schleier zu lüften vermesse sich Keiner. Diess führe ich an, damit der Leser seine Erwartungen von unserer Auseinandersetzung tief herabstimme und bereit sei zur Nachsicht.

Wenn ich das fragliche Verhältniss recht kurz bezeichnen soll, so berufe ich mich auf Spinoza und erkläre: das *formale* Verhältniss, in welchem nach Spinoza die absolute Substanz, die Attribute, die modi von diesen und die modi der Attribut-modi zu einander stehen, gibt die richtigste Ansicht von dem Bewusstsein überhaupt und seinen Unterschieden. *Alle* Bewusstseinsacte, beziehen sie sich nun auf objectiv Reales, oder auf Schöpfungen der Einbildungskraft, oder auf reine Abstractionen des Verstandes, concentriren sich in dem Grundbewusstsein, wie alles Sein in dem

Ursein, in der absoluten Substanz. Aber das ist nur eine negative Ansicht von dem Bewusstsein und nicht von constitutivem Gebrauch, wie Spinoza irriger Weise von der negativen Idee der Substanz einen mehr als bloss regulativen Gebrauch gemacht hat. Dass alle Fäden des Bewusstseins in einem Punct zusammenlaufen, das ist zwar eine nothwendige Voraussetzung, mit der wir aber weiter nichts anfangen können, weil wir den Punct selbst gar nicht kennen und nichts, als sein Vorhandensein zu bejahen vermögen. Eine positive und eigentliche Erkenntniss haben wir von dem Bewusstsein erst da, wo es in die Duplicität des mittelbaren und unmittelbaren Wissens auseinandergegangen ist, so dass wir zwar von der in diesen zwei Hauptzweigen alles Bewusstseins liegenden Einheit eine Vorstellung haben, aber keineswegs von ihrer höheren Einheit, die als solche nicht in ihnen liegt, da sie aus ihr vielmehr hervorgepressen sind.

Mit Uebergehung dieses transcendenten Punktes am Bewusstsein suchen wir nun eine deutliche Vorstellung zuerst von dem Verhältniss überhaupt zwischen unmittelbarem und mittelbarem Wissen, sodann insbesondere von dem Verhältniss der empirischen Unmittelbarkeit zu beiden, zu geben.

Das mittelbare Wissen geht immer auf Einzeldinge als auf seine Objecte. Es repräsentirt die Welt des unendlich Vielen und Mannigfaltigen und ist insofern einer unendlichen Reihe zu vergleichen. Das unmittelbare Wissen geht auf das Unendliche als auf sein Object und sein wesentlicher Charakter ist Totalität, wie der des mittelbaren Wissens Individualität ist. Denkt man sich die unendliche Reihe des mittelbaren Wissens vollendet, also gleichsam endlich, so hat das Bewusstsein mit einem Male aufgehört, eine Duplicität darzustellen; denn da das mittelbare Wissen immer

auf das unmittelbare zurückgeht und in ihm wurzelt, so ist mit der ganzen Summe des erstern der Boden des letztern vollkommen gedeckt und die offenbare Congruenz beider lässt einen Unterschied zwischen ihnen allein noch *denken*, nicht aber *sein*. Da solches aber niemals eintritt, so ist ein reeller Unterschied zwischen unmittelbarem und mittelbarem Wissen nicht bloss vorhanden, sondern ein solcher ist auch ein beständiger und constanter. Die Vorstellungen, als die einfachsten Potenzen des mittelbaren Wissens, als dessen wahre Elemente, empfangen das eigentliche Reale, das Substanzielle nicht aus oder durch sich, sondern lediglich aus dem unmittelbaren Wissen. Die Vorstellungen sind also lediglich in der Zurückbeziehung auf das unmittelbare Wissen wahr. Da nun das unmittelbare Wissen — in einem gewissen Sinn — mit einmal, mit einem Schlag, mit dem ersten Pulsschlag des Bewusstseins vorhanden ist, während das mittelbare Wissen successiv wird, so kann man sagen, dass das unmittelbare Wissen *eher* ist als eine bestimmte Summe mittelbaren Wissens. Da aber auf der andern Seite das unmittelbare Wissen, actu seiend gedacht, von dem Maass der Entwickelung des mittelbaren Wissens in geradem Verhältniss abhängig ist; so muss man auch sagen, dass das mittelbare und unmittelbare Wissen der Natur nach gleich und gleichzeitig sind. Dieses Verhältniss lässt sich in folgende Sätze fassen: Das unmittelbare Wissen potentià ist (der Zeit nach) *eher*, als das mittelbare Wissen actu. Das unmittelbare Wissen actu ist weder der Zeit, noch der Natur nach eher als das mittelbare Wissen actu. Das mittelbare Wissen potentià ist das unmittelbare Wissen actu selbst; denn jenes wird als die vollendete unendliche Reihe des mittelbaren Wissens überhaupt betrachtet und ist in diesem Betracht nur ideell von dem unmittelbaren Wissen überhaupt unterschieden. Das mittelbare Wissen actu ist der ent-

gegenüberstehende Pol des unmittelbaren Wissens sein im der Lebensaxe des Bewusstseins überhaupt. Es ist aber jenes der *secundäre* Pol, weil das unmittelbare Wissen in einem gewissen Sinn — potentiâ gedacht — eher ist als das mittelbare Wissen.

Wie die Wahrheit der Vorstellungen, als der Elemente des mittelbaren Wissens, von dem unmittelbaren Wissen kommt; so ist auch die wissenschaftliche d. h. mehr als logische Verbindung zweier Vorstellungen und damit der Zusammenhang ihrer Objecte nicht durch sie selbst, sondern durch das unmittelbare Wissen vermittelt. Denn es gibt eine doppelte Art, nach welcher die Vorstellungen auseinander hervorgehen, die logische und die metaphysische; die leztere stellt das Verbundensein der Vorstellungen im Grundbewusstsein dar. Der Beweis für beides kann ungefähr so geführt werden. In der Vorstellung, im Begriff, Urtheil und Schluss werden Objecte nur *gedacht*, und eben so ist ihre Verbindung nur die gedachte Verbindung gedachter Objecte. Objectives aber und Objecte sind *gegeben* im Grundbewusstsein. Mithin liegt die *Wahrheit* der Vorstellungen, Begriffe, Urtheile und Schlüsse ausser ihnen selbst in dem Grundbewusstsein oder in der Zurückbeziehung auf es. Dadurch wird das Bewusstsein nicht in eine Zweiheit oder reale Duplicität gespalten; denn das mittelbare und unmittelbare Wissen stellen lediglich eine *dynamische* Duplicität im Bewusstsein, zwei Momente an einem und demselben untheilbaren Ganzen dar. Gleichwie Spinoza das Verhältniss des Unendlichen zum Endlichen aufgefasst hat, wenn er behauptet: das Endliche ist in dem Unendlichen, so dass der Inbegriff aller endlichen Dinge, wie er in jedem Momente die ganze Ewigkeit, Vergangenes und Zukünftiges, auf gleiche Weise in sich fasst, mit dem

Unendlichen selbst, eins und dasselbe ist*); also kann man auch das Verhältniss des unmittelbaren Wissens zum mittelbaren Wissen in folgende Formel fassen: Das mittelbare Wissen ist in dem unmittelbaren Wissen, so dass der Inbegriff alles mittelbaren Wissens, wie er in einem Bewusstsein, wenn es möglich wäre, die ganze Unendlichkeit des endlichen Daseins, das erste und lezte der Dinge auf gleiche Weise in sich fasst, mit dem unmittelbaren Wissen selbst und der Totalität seines Objects eins und dasselbe ist.

Die empirische Unmittelbarkeit steht gerade in der Mitte zwischen dem unmittelbaren und mittelbaren Wissen. Sieht man von ihrer empirischen oder relativen Seite ab, so hört sie auf die Darstellung eines Einzelnen zu sein und fällt mit dem unmittelbaren Wissen geradezu zusammen. Sieht man aber von der Seite ab, nach welcher es etwas Unmittelbares ist, so fällt es geradezu mit der Vorstellung, als dem einfachsten Elemente des mittelbaren Wissens zusammen. Auf der Einheit des unmittelbaren und empirischen Moments beruht also ihre Mittelstellung zwischen dem unmittelbaren Wissen schlechthin und dem mittelbaren Wissen schlechthin. Als *empirische* Unmittelbarkeit dient sie zur nächsten Grundlage und zum unmittelbaren Wahrheitsgrund der Erfahrungswissenschaften, wie die schlechthinige Unmittelbarkeit das Fundament und den Wahrheitsgrund der speculativen Wissenschaften ausmacht; so dass bei diesen die erste Aufgabe immer die sein wird: die empirische Unmittelbarkeit in die absolute aufzulösen und aus der empirischen Anschauung die absolute zu gewinnen.

---

*) Jacobi. 4. Bd. 1. Abtheil. S. 175.

§. 73.

Dass der Begriff, den man sich von *wissenschaftlichem* Wissen macht, von der Vorstellung abhängig sein werde, die von dem Verhältniss des Grundbewusstseins zum abgeleiteten Bewusstsein, des unmittelbaren zum mittelbaren Wissen, aufgestellt wird: ist eine keines Beweises bedürftige Behauptung. Und wenn es aus dem Bisherigen auch noch nicht hervorgegangen wäre, dass die Dogmatiker des schlechthin unmittelbaren Wissens dieses Verhältniss nicht nach seiner Wahrheit getroffen, so würde allein schon die Reflexion auf den von ihnen aufgestellten und gebrauchten Begriff von Wissenschaft solches ausser Zweifel setzen. Wenn überhaupt das Wechselverhältniss zwischen Wissenschaft und Wissen überhaupt (unmittelbarem und mittelbarem), dessgleichen zwischen den Begriffen von beiden, klar geworden ist; der erkennt (rücksichtlich der Dogmatiker des schlechthin unmittelbaren Wissens) aus dem verfehlten Verhältniss des unmittelbaren Wissens zu dem mittelbaren den verfehlten Begriff von Wissenschaft, und aus dem verfehlten Begriff von Wissenschaft das Factum einer irrigen Erkenntniss der Momente des Wissens überhaupt. Die Wissenschaft geht zunächst auf *Wahrheit* und somit auf objective Realität, welche vorzugsweise in dem unmittelbaren Wissen gegeben ist; zu gleicher Zeit auf *Gewissheit*, d. h. auf eine gewisse *Form*, die Wahrheit zur festen Ueberzeugung zu bringen, ein Prozess, der vorzugsweise durch Reflexion, also durch das mittelbare Wissen bedingt ist. Indem man also das Wesen der Wissenschaft *ausschliesslich* in das Gebiet der abgeleiteten Erkenntniss sezt, wie auf ein Isolatorium, macht man sie des Anspruchs auf Wahrheit verlustig, oder stellt die Behauptung auf, dass das Wahr kein Gegenstand der Wissenschaft sei. Indem man das *wahre* Wissen auf das Gebiet des unmittelbaren Wissens *ein-*

schränkt; opfert man den formalen, aber wesentlichen Charakter der Wissenschaft auf; die Wahrheit bleibt ein einseitiges Besitzthum, jedem Angriff bloss gestellt und es tritt dieselbe Behauptung, in umgekehrter Folge, wie oben auf: das Wahre ist kein Gegenstand der Wissenschaft, oder die Wissenschaft vermag alles andere, nur das Wahre nicht zu bewähren = bewahrheiten.

§. 74.

Schlussbetrachtung zu dem zweiten Abschnitt.

Der Transcendentalismus und der Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens stehen in einem allseitigen und durchgängigen *Gegensatze* zu einander. Wir haben von jedem insbesondere gezeigt, dass sie auf einem grossen Irrthum beruhen, der mit der Ausschliesslichkeit eintritt, den jedes der beiden Systeme auf seine Weise geltend macht. Es ist nun an dem, den Gegensatz *als solchen* zu würdigen.

Man kann zwei Hauptarten von Gegensätzen in Bezug auf das Wissen auszeichnen, ächte und unächte, eigentliche und uneigentliche. Ein Gegensatz heisst ächt oder eigentlich, wenn er auf die Wahrheit als ein Drittes und Mittleres hinweisst; dagegen wird er unächt oder uneigentlich genannt, wenn die Wahrheit selbst ein Glied desselben ausmacht. In dem lezteren Verhältniss steht jeder *einzelne* Irrthum zur Wahrheit, in dem ersteren steht jedes *Paar* Irrthümer zu der Wahrheit. Die eigentlichen Gegensätze lassen sich abtheilen in primitive und secundäre. Unter jenen versteht man solche, die, als Momente betrachtet, im Gleichgewicht der *Wahrheit* stehen. Denn es fragt sich bei jedem Gegensatz als solchen, was ist das Mittlere oder Dritte, das die entgegensezten Glieder zur Einheit verbindet, also dasjenige, in welchem sie sich das Gleichgewicht halten? Dieses kann aber offenbar entweder wieder ein

Irrthum oder die Wahrheit selbst sein. Im jenem Fall ist der Gegensatz ein abgeleiteter, secundärer, weil sich ein anderer auffinden lässt, der als Einheit zweier entgegengesezter Glieder, mit jenem Irrthume durch die Wahrheit ins Gleichgewicht gesezt wird. Und wie man sieht, ist ein solcher Gegensatz der erste in der Klasse der eigentlichen secundären Gegensätze, da schon in zweiter Instanz die Wahrheit als vermittelnde Potenz auftritt, während es möglich ist, dass mehrere Instanzen durchgegangen werden müssen, bis die Wahrheit als Einheit der in Frage stehenden Momente auftritt.

Der Gegensatz des Transcendentalismus und Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens ist aber ein eigentlicher primitiver; und der Vorzug der neuesten Philosophie besteht eben darin. Denn es kann entgegengesezte philosophische Systeme geben, deren Gegensätzlichkeit eine abgeleitete, secundäre ist und der Wahrheit viel ferner liegt. Wenn man die philosophischen Systeme des *Platon* und *Aristoteles* ausnimmt, so sind alle übrigen von der leztern Art. Diese grossen Geister des alten Hellas aber stehen wenigstens auf der gleichen Höhe speculativer Mächtigkeit, als die Philosophen der neuesten Zeit.

Die Beschaffenheit eines eigentlichen primitiven Gegensatzes, so im Sein*), als im Wissen, muss vorerst genauer erwogen werden. Es ist aber, wenn wir das Wesen eines polaren Systems in der Allgemeinheit auffahren, dass es sich nicht bloss auf das *geistige* Sein

*) Gegensätzlichkeit, Polarität ist eine von den allgemeinsten Formen des Daseienden. Der physikalische Hebel stellt darum das grosse Symbol der *Wirklichkeit* am Himmel wie auf der Erde, im Reiche der Natur überhaupt und auch der geistigen Natur insbesondere dar. Gegensätzlichkeit ist das höchste Gesetz *endlicher* Natur, in ihrem Sein und Werden.

überhaupt und darin auf die *Erkenntniss* insbesondere, sondern auf alles und jegliches Daseiende beziehen soll, der Begriff eines Pols überhaupt, das, was man sonst auch *eine Seite* eines Dinges nennt, zu bestimmen.

Denn was unter dem Gesichtspunct polaren Verhaltens aufgefasst wird, stellt man eben darum nicht als schlechthin einfach, sondern als ein Zusammengeseztes vor. Die Hauptfrage wird also sein: was ist unter einem Theil eines solchen Zusammengesezten zu verstehen? Da von realen Dingen und der Weise ihres Zusammengeseztseins die Rede ist; so sind es nur zwei Begriffe, die das Einfache daran, oder den Theil ausdrücken können: der Begriff eines *Elements*, und der Begriff eines *Moments*. Unter einem Element versteht man etwas für sich Seiendes und Bestehendes, das sich gerade darin von einem Moment unterscheidet, dass dieses den Character des für-sich-Seins ausschliesst und Etwas nur an einem andern ist. So sind z. B. die einfachen Körper der Chemie, als Sauerstoff, Wasserstoff, Stickstoff etc. Elemente; positive und negative Electricität sind Momente an einem andern. Wo überhaupt das Leben und das Lebendige beginnt, da erscheinen nur Momente als Theile eines Dinges, da hingegen mit dem Tode die Elemente auftreten. Darum war jene älteste Philosophie in Griechenland, welche nach den Elementen des Daseienden suchte, die Philosophie der Physiologen, wie sie Aristoteles nennt, die in der atomistischen Philosophie eines Laucipp und Democrit ihre höchste Consequenz fand und in neueren Zeit als Corpuscularphilosophie wieder erschien, im Grunde nichts anderes, als eine Anatomie des All, als Leichnam betrachtet, und die Chemie gilt noch jezt zuweilen für den Versuch, an dem Cadaver der unorganischen und organischen Natur die Adern des Lebens zu entdecken. Das Lebendige — und alles Seiende ist ein solches —

besteht aber nicht in einem Wechselspiel von Elementen, sondern in einer Dynamik von Momenten. Die Natur und wahre Beschaffenheit eines Dinges erforschen, heisst also nichts anderes, als dasselbe jezt von diesem, dann von einem andern Momente und zulezt von der Einheit der Momente, d. i. vom Indifferenzpunct aus, betrachten. Es sei erlaubt, zur Veranschaulichung dessen den physikalischen Hebel in Betracht zu ziehen. Vorgebildet wird er in diesem Schema:

$$\underline{+A \quad \alpha \quad A \quad \beta \quad -A}$$
$$\Delta$$

wobei wir der Allgemeinheit wegen den dynamischen Mittelpunct nicht in den räumlichen Mittelpunct setzen. + A und — A sind blosse in A schlechthin gesezte und nur in ihm bestehende *Momente.* Beide sind so gewiss gesezt als A selbst, welches hinwiederum nur in wiefern beide *sind*, *ist.* Man hat also in A, + A und — A nicht drei für sich bestehende Dinge, sondern schlechthin nur eines, weil + A und — A für sich nicht im nichts, in A allein und alles sind, was sie sind. Das durch den physikalischen Hebel vorgestellte System der drei Kräfte + A, A und — A ist in Ruhe, im Gleichgewicht, d. h. es ist das, was es sein soll, um ein Bild eines wirklichen Dinges, sofern es als *bestehend* vorgestellt wird, abzugeben, nicht bloss dann, wenn die Distanz von A nach + A (= x) und die Distanz von A nach — A (= y) immer dieselben oder constant sind, nach der Zeichnung = α (x) und β (y); denn diess ist nur ein specieller Fall, in der empirischen Anschauung gegeben, der in der absoluten Anschauung generalisirt wird, sondern auch und überhaupt, wenn die beiden Distanzen vom unendlich Kleinen bis zum unendlich Grossen sich verändern, während ihr *Verhältniss*, also x : y, *dasselbe bleibt.*

Nach der mathematischen Anschauung von dem physikalischen Hebel bleibt derselbe schlechthin unverändert, ob x und y einen unendlich kleinen oder unendlich grossen, oder welchen andern zwischen dem minimo und maximo liegenden Werth bekommen mögen. Nach der realen Auffassung desselben aber wird zwar sein *Wesen* durch den ihm möglichen Verlauf in einer unendlichen Reihe nicht verändert, aber die Möglichkeit in seinem Gleichgewichte durch umstehende, coexistirende Potenzen gestört zu werden, im Fall ein Moment aus seinem Verhältniss zum Ganzen herausgerissen würde, und somit die Möglichkeit des Zerfalls wächst in dem Maasse, als sich der Hebel ausdehnt, entwickelt und dem höchsten Ausdruck des ihm verstatteten Lebens sich nähert. Auch in dieser Hinsicht ist er ein Bild alles Seienden, das seine Daseinsform wechselt, und in eine andere übergeht, sobald es die vorhergehende im maximo entwickelt hat.

Die Betrachtung eines endlichen Dinges, sofern es ein zusammengeseztes ist, aus dem Gesichtspunct einer Dynamik von *Momente* ist unendlich verschieden von der Betrachtung desselben Dinges aus dem Gesichtspunct eines Aggregats von *Elementen.* Und zwar liegt das Maximum der Verschiedenheit darin, dass die integrirenden Theile eines zusammengesezten Dinges nach jener Vorstellungsweise keinen absoluten, für sich bestehenden, ausschliesslichen und ausschliessenden Werth erhalten, und dadurch das einheitliche Sein der Dinge und ein Ding überhaupt möglich machen; während die andere Vorstellungsweise die Unendlichkeit des Daseienden potenzirt und vor der unendlichen Unendlichkeit der Dinge an sich, zu keinem einzigen Ding an sich kommt, sondern nur zu einem Atom, dessen Begriff ein absurdum ist.

Also besteht das Wesen des Polaritätsgesetzes darin, dass die Pole als Momente betrachtet werden, die für

sich genommen *nichts*, *alles* in der Indifferenz sind; darin, dass die Momente eines Dinges es selbst, aber in besonderer Weise, die eine und eine bestimmte ist, sind. Man sieht, wie die spinozistischen *modi* auch hier ihre Rolle spielen, ohne dass man genöthigt wäre, das einzelne Sein als ein solches aufzugeben und zu dem All-Eins zu flüchten. Ich kann dieses mit *Leibnitz* so ausdrücken: »*Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht;* [1])« und hinwiederum verlangen, aus diesem Satze sich den allgemeinen Begriff der Polarität zu eruiren.

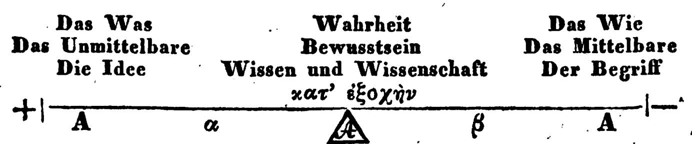
Wenden wir das allgemeine Gesetz der Polarität auf die menschliche Erkenntniss überhaupt, also auf das Bewusstsein, sofern darunter der ganze und volle Inbegriff menschlichen Wissens verstanden wird, an; so erscheint das Bewusstsein als die an dem unmittelbaren und mittelbaren Wissen haftende Indifferenz des einen und andern. Mittelbares Wissen und unmittelbares Wissen sind für sich genommen nichts, kommen auch niemals rein als solche vor, sind blosse Momente oder Pole eines ungetheilten Ganzen. Das unmittelbare Wissen vertritt die Stelle des positiven, das mittelbare Wissen die Stelle des negativen Pols; das Wissen selbst aber, als ein reales Ding oder actu seiend betrachtet, ist schlechthinige Indifferenz des positiven und negativen Pols, besteht in einem vollkommenen Gleichgewicht des unmittelbaren und mittelbaren Moments.

Der höchste Ausdruck des Wissens, seine vollendeste Form, ist die Wissenschaft; der höchste Zweck der Wissenschaft ist die Wahrheit. Der Begriff der Wahrheit an und für sich betrachtet oder absolut genommen fällt mit dem Begriff des Seienden zusammen;

---

1) In dem ersten Briefe an *Bourguet*. S. Leibnitzii opp. ed. Lud. Dutens. Tom. II. p. 327.

der Begriff des Wahren, in Bezug auf das Bewusstsein überhaupt, fällt mit dem Begriffe dessen zusammen, was im unmittelbaren Bewusstsein, als für sich seiend betrachtet, gesezt ist. Beide Begriffe sind lediglich abstract oder irrational und *führen* nur auf den dritten Begriff, als den allein realen und brauchbaren. Die Wahrheit nämlich in einem besondern, einzelnen Wissensact, also die Wahrheit in Bezug auf diesen, liegt in der Einheit des Was und Wie, des in dem unmittelbaren Wissen positiv Gesezten und des in dem mittelbaren Wissen negativ Vorausgesezten. Es ist also eben so irrig, das mittelbare Wissen, das Gewisse, die reine Vorstellung, den reinen Begriff zum alleinigen Coefficienten der Wahrheit zu machen, als es falsch ist, das unmittelbare Wissen, als das schlechthin Reale, die Anschauung und die Idee, für das ausschliessliche Merkmal der Wahrheit auszugeben. Die Anschauung und die reine Vorstellung, die Idee und der reine Begriff, das Positive und das Negative im menschlichen Bewusstsein, das Unmittelbare und Mittelbare im Wissen sind in gleicher Weise die wesentlichen und nothwendigen Momente der Wahrheit. Die Wahrheit selbst, oder was dasselbe ist, das volle, unverkümmerte und in seiner Totalität betrachtete menschliche Bewusstsein wird also veranschaulicht werden können in dem Schema des physikalischen Hebels:



Es involvirt aber, wie bereits oben bemerkt worden, das allgemeine Schema des physikalischen Hebels eine unendliche Reihe besonderer Schemata, indem nur das *Verhältniss* der Distanzen von A aus, also x : y, nicht

aber *die Distanzen selbst*, x und y, unveränderlich, als vielmehr veränderlich sind, nämlich vom minimo bis zum maximo wachsend. So oft x und y *bestimmte* Werthe erhalten, als z. B. α, β doch so, dass $x : y = \alpha : \beta$ ist; hat man einen *bestimmten* Hebel, wovon jeder das eine und selbe, nämlich den allgemeinen Hebel, dass ich so sage, auf eine besondere Weise darstellt. Ganz eben so stellt jeder reale Wissensact das ganze Bewusstsein auf eine besondere Weise dar und es liegt die Vergleichung eines solchen Wissensacts mit einer Leibnitzischen Monade ganz nahe. Denn wie sich Leibnitz das Verhältniss einer Monade zum All dachte, so denken wir unsdas Verhältniss eines einzelnen realen Wissensactes zum Bewusstsein überhaupt. Demnach darf man das Bewusstsein nicht als eine *Summe* einzelner Wissensacte sich vorstellen, sondern als eine *Function*, die, *stets dieselbe*, unendlich viele besondere Werthe bekommt, wenn man der Reihe nach ihren Veränderlichen alle möglichen, durch Hülfsgleichungen den Grenzen nach bestimmten, Werthe gibt.

Dem zu Folge bleibt das Bewusstsein überhaupt immer etwas Ideales; desgleichen auch seine Momente, das unmittelbare Wissen überhaupt und das mittelbare Wissen überhaupt. Real ist nur ein Wissens- oder Bewusstseinsact; desgleichen seine Momente, ein bestimmtes Unmittelbare (eine bestimmte Anschauung, Idee) und ein bestimmtes Mittelbare (eine bestimmte Vorstellung, ein bestimmter Begriff). Allein das Bewusstsein überhaupt und seine Momente sind doch die ewigen Richtmaasse, die idealen Zieler, die wir anstreben, denen wir uns in dem wirklichen Wissen unendlich nähern, wie die Glieder einer unendlichen Reihe ihrer Grenze sich immer mehr nähern, je weiter sie fortschreiten, fortschreiten nach dem in der Grenze liegenden Gesetz als Richtmaass, ohne sie selbst je zu-

erreichen. Denn so nahe auch ein Glied einer solchen Reihe der Grenze liegen, und so klein der Unterschied zwischen beiden sein mag, eine Differenz ist immer vorhanden. Es gibt also Wissensacte, die die ideale Natur des Bewusstseins vollständiger ausdrücken, als andere; und es gibt solche Wissensacte, in welchen jene ideale Natur beinahe real erscheint, wenigstens ohne bedeutenden Fehler dafür genommen werden können.

In einem *besondern* Wissensact sind das unmittelbare und mittelbare Moment in durchgängiger Identität, ausgenommen, dass dem mittelbaren Moment der Eindruck des Wirklichen fehlt, der allein in dem unmittelbaren gegeben ist, dagegen dem unmittelbaren Momente die Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit der Perception abgeht, dadurch der Besitz für das Bewusstsein erst entschieden wird, welche in dem mittelbaren enthalten ist. Aber man sieht eben daraus, dass beide wie Momente zusammen gehören, wenn eine Action entstehen soll, und als solche beisammen sind, wo eine Action des Bewusstseins wirklich *ist*. *Anschauung* also und *Vorstellung* decken sich schlechthin, sind nicht als *zwei* zu betrachten, sondern als *eines* schlechthin.

Aber die Wissenschaft *κατ' ἐξοχὴν*, die ideale Wissenschaft, nach deren in unserem Geiste vorhandenen und im Bewusstsein überhaupt angedeuteten Musterbild alle Wissenschaften entworfen werden sollen, stellt sich in derselben Weise dem einzelnen Wissen gegenüber, in welcher jeder einzelne Wissensact dem Bewusstsein überhaupt entgegengesezt ist. Die absolute Anschauung nämlich, welche hier die Stelle des unmittelbaren Moments überhaupt vertritt, wird nicht nur nie durch die Vorstellungen und Begriffe der Wissenschaft *erschöpft*, sondern auch der Uebergang und die Ineinsbildung beider ist in lezter Instanz unvermittelt. Unverkennbar bleibt dessungeachtet ihre Zusammenge-

hörigkeit und ihr Verhalten zu einander, das dem Verhalten der Momente an einem System von Kräften gleich ist. Und daraus folgt alsdann, dass es ein ganz gleich verkehrtes Verfahren ist, in der Wissenschaft, als z. B. in der Philosophie, bald dem einen, bald dem andern Momente einen ausschliesslichen und ausschliessenden Werth beizulegen.

Der Transcendentalismus und der Dogmatismus des schlechthin unmittelbaren Wissens haben in gleicher Weise dieses Verfahren eingeschlagen. Sie haben, was am Bewusstsein überhaupt und beziehungsweise in den Wissenschaften, als den Abbildern des Bewusstseins, *Moment* ist, verkannt und als *Elemente* aufgefasst; jener dadurch, dass er den *Begriff* für das einzige, ursprüngliche und wesentliche Element alles wahren Wissens darstellt, dieser dadurch, dass er die *Idee* dafür erklärte. Beide Systeme halten sich vollkommen das Gleichgewicht, und wer es versuchen will, aus ihnen die Wahrheit zu finden, der braucht sich nur in den Indifferenzpunct dieses Gegensatzes zu versetzen, ihn sammt den beiden Polen als *ein* Ganzes zu betrachten, d. h. die leztern als Elemente des Wissens aufzugeben und unter dem Gesichtspunct der Momente anzuschauen. Es liegt in dem Wesen der *Idee*, dass sie unmittelbares Wissen oder Anschauung und als solche dem Reflexionswissen entgegengesezt ist. Aber die Reflexion und das mittelbare Wissen sind der eigentliche Boden der Wissenschaft. Indem man also die Idee als das einzige und ursprüngliche Element der Wahrheit betrachtet, geht die Gewissheit, die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Wissens, mit einem Wort, die *Wissenschaft* verloren.

In dem Wesen des *Begriffes* liegt es, dass er Vorstellung oder mittelbares Wissen ist. Und wenn er als solcher überall die Objectivität vermissen lässt,

also dasjenige, was unserem Wissen den Charakter der Wahrheit verleibt; so verursacht eine ausschliessliche Stellung, die man ihm gibt, das Resultat des *wissenschaftlichen Nihilismus.* Betrachtet man aber Begriff und Idee als *Momente* am Bewusstsein, so wird der Drang nach Wahrheit so gut, als das unabwendbare Streben nach Wissenschaft befriedigt werden können. Zwar ist es dem menschlichen Geiste, sofern er als individueller Geist in Betrachtung kommt — und diess geschieht bei jeder Wissenschaft, die er aufrichtet — nicht verstattet, sein Wissen in *absolutem Gleichgewicht* des Unmittelbaren und Mittelbaren, der Idee und des Begriffs, der Anschauung und der Vorstellung zu erlangen, sondern allein im *Uebergewichte* bald des einen, bald des andern Moments: in dem relativen Uebergewichte des Mittelbaren, bei den sogenannten Erfahrungswissenschaften, in dem relativen Uebergewichte des Unmittelbaren bei den sogenannten speculativen Wissenschaften. Allein was *zurück*tritt und unter der Form einer *Voraus*setzung erscheint, ist doch nicht *unter*drückt und *hintan*gesezt.

DRITTER ABSCHNITT.

Das Einzelne.

ERSTES KAPITEL.

Kant.

§. 75.

In der Kantischen *Kritik der reinen Vernunft* lassen sich mehrere, durch nichts erwiesene, oder irgendwie gerechtfertigte *Voraussetzungen* nachweisen. *Reinhold*, früher der eifrigste Anhänger Kants, und derjenige, welcher sich auf dem Kantischen Standpuncte am besten zu isoliren und orientiren wusste, hat diessfalls ein Zugeständniss gemacht, das uns sehr willkommen ist.

„Da das eigentliche Fundament, sagt er[1]), worüber das ganze Lehrgebäude der Kritik aufgeführt ist, in dieser Einleitung (zur Kr. d. r. V. zweiter Auflage) vorgetragen wird, und da dieses Fundament, wie alle Freunde der kritischen Philosophie dafür halten, von allen Gegnern derselben verkannt, aber auch von ihren öffentlichen Vertheidigern *nie geprüft* worden ist: (Hr. Hofprediger *Schulz* stellt in den bisher erschienenen Theilen seiner Prüfung jenes Fundament *ohne neue Begründung* mit *ebendenselben Voraussetzungen* und ohne Erörterung und Beweise desjenigen, was dabei als ausgemacht angenommen ist, auf), so dürften wohl folgende prüfende Winke nicht ganz überflüssig sein. Die *Voraussetzungen*, auf welchen das in der Einleitung *ohne Erklärung und Beweis* als ausgemacht aufgestellte beruht, sind die Begriffe von *Erfahrung* und von *absoluter Nothwendigkeit und Allgemeinheit.* — Gleichwohl hängt von diesem einzigen Umstande, die Ueberzeugung der Leser, ihr Verstehen oder Missverstehen der Kantischen Behauptungen von dem Unterschiede zwischen Erkenntnissen a posteriori, und zwischen den analytischen und synthetischen Urtheilen a priori, und von dem wirklichen Vorhandensein der leztern eben so gänzlich ab, als auf jenen Behauptungen die Erweislichkeit des ganzen, darauf gegründeten Systems, und der *durch* dasselbe *nachmals* durchgängig bestimmten Begriffe von Erfahrung, Nothwendigkeit und Allgemeinheit beruht. — So lange also jene Voraussetzungen *nicht unabhängig* von der Kritik der reinen Vernunft, aus welcher sie nur durch einen Cirkel erweislich sind, erwiesen werden, oder so lange sich nicht etwa die in der Kritik zuerst entdeckten Resultate auf einem andern Wege

---

1) Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, 2. Bd. Jena 1794. S. 418 ff.

wieder finden, der nicht von diesen Voraussetzungen ausgeht; oder welches in beiden Fällen ebendasselbe ist, so lange nicht das System der kritischen Philosophie die ihm noch fehlenden allgemein geltenden Prämissen erhält, so lange wird das bisherige Schicksal dieser Philosophie, das aus diesem Mangel schon begreiflich genug wird, sich eher verschlimmern als verbessern. «

§. 76.

So richtig dieses im Allgemeinen ist und der aufgedeckte Mangel eine wirkliche, nicht bloss scheinbare Schwäche des Kriticismus als *System* bezeichnet; so macht es doch keineswegs das Ursprüngliche und Allererste von dem aus, was gegen die kritische Philosophie eingewendet werden kann. In dem System der kritischen Philosophie findet sich etwas als schlechthin und ohne allen Erweis vorausgesezt, das der *Grund* der von Reinhold angegebenen Voraussetzungen des Kriticismus ist; so dass nicht diese, sondern jenes als Grundvoraussetzung des Systems betrachtet werden muss — die Behauptung, *dass die Philosophie nothwendig und ihrer Natur nach lauter Erkenntnisse a priori, d. h. solche enthalten müsse, die über Gegenstände etwas festsetzen sollen, noch ehe sie uns gegeben werden*, womit nicht im Widerspruch stehen soll, was gleichzeitig behauptet wird, dass *alle* unsere Erkenntniss der Zeit nach *mit* der Erfahrung, d. h. mit einem Erkennen a posteriori anfange.

§. 77.

Wie nicht bloss *Kant*, der überall und immer streng kritisirende, eine solche Behauptung ohne allen Beweis, ja ohne die geringste Empfindung für seine Erweisbedürftigkeit aufstellen konnte; wie auch *Reinhold*, ex professo nach den *Voraussetzungen* des Kriticismus

suchend, diese Grundvoraussetzung nicht wahrnahm, sondern allein ihre nächsten Consequenzen: das hat seinen Grund nicht in einer Besonderheit der Intelligenz dieser Männer, sondern in der wissenschaftlichen Richtung der damaligen Zeit, welche die Möglichkeit und Wirklichkeit rein apriorischer Erkenntnisse nicht im geringsten bezweifelte. Die *Leibnitz-Wolfische* Philosophie nämlich übte noch lange nachher einen grossen Einfluss auf die Deutschen aus, nachdem sie bereits aufgehört hatte im engern Sinn sogenannte Anhänger zu haben. Diesen Einfluss konnte weder der nachmals und unmittelbar vor Kant auch in Deutschland herrschend gewordene Geschmack an dem Eklekticismus, noch auch die Verachtung, womit die fast ausschliesslich empiristisch gestimmten Schulen der Nachbar-Völker auf die Speculationen der Deutschen herabsahen, gänzlich aufheben; sie schienen ihn nicht einmal merklich geschwächt zu haben, was aus der Stärke erhellet, womit er in der kritischen Philosophie, freilich in etwas abgeänderter Weise, heraustrat. Bekanntlich schloss Leibnitz aus der besondern Beschaffenheit, die er an einigen unserer Erkenntnisse antraf, auf einen von aller Erfahrung unabhängigen, in der Natur des menschlichen Verstandes liegenden Ursprung derselben. Nach diesem Philosophen enthält die reine Mathematik durchgängig, die Logik, Metaphysik und Moral theilweise, gewisse Erkenntnisse, die schlechthin allgemein und nothwendig sind. Allgemeinheit und Nothwendigkeit einer Erkenntniss sollen aber auf einen von der Erfahrung unabhängigen Ursprung derselben hinweisen, auf ihren Ursprung lediglich aus der Natur des menschlichen Geistes, so dass in einer solchen Erkenntniss eine besondere Erkenntnissart gesezt ist, die man die apriorische nennt und *als gänzlich verschieden von der Erkenntnissart* angesehen wird, die auf dem

Standpunct der Erfahrung, des Erkennens a posteriori, herrscht. Dass wir uns der apriorischen Wahrheiten *bewusst* werden, dazu gibt uns allerdings die Erfahrung *Veranlassung*, in allem übrigen aber sind sie von ihr völlig unabhängig, indem sie ja den Grund und die Wahrheit der Erfahrungserkenntnisse enthalten *). Jede neue Betrachtung der Natur insbesondere der mathematischen Erkenntnisse galt damals für einen neuen Beweis des glänzenden Sieges, den der deutsche Philosoph über den Engländer davon getragen haben soll. Ueber das apriorische Erkennen hatte sich so eine allgemeine Denkart gebildet, so dass Kant, als er den Grund zu einer neuen Epoche der Philosophie zu legen anfing, gar nicht ernstlich daran denken mochte, diesen Punct aufs neue in Untersuchung zu nehmen. Bei ihm war nicht die Frage, ob denn wirklich die Philosophie nichts anderes sein wolle oder solle, als eine durchgängig apriorische Erkenntniss, vielmehr war, unter völlig grundloser Bejahung dieser Frage, also in schlechthiniger Voraussetzung ihres Gegenstandes, sein ganzes Augenmerk dahin gerichtet, wie, unter welchen Bedingungen und Consequenzen die Philosophie diese ihr nun einmal zugesprochene Erkenntnissart ausführen könne. Wie sehr es bei Kant unzweifelhaft feststand, dass die Philosophie aus lauter apriorischen Erkenntnissen bestehen müsse, und wie sehr diess erste, aber durchaus bittweise angenommene Voraussetzung in seinem Systeme war, geht schon aus einer oberflächlichen Kenntnissnahme von der Oekonomie desselben und zu-

*) Man vgl. der nouveaux essais sur l'entendement humain erstes Buch, des notions innées, welche bekanntlich gegen den Empirismus oder eigentlich Sensualismus *John Locke's* gerichtet sind. Auch vergleiche man hiezu den zweiten Abschnitt der Einleitung in die Kr. d. r. V., in welchem dieselbe Argumentation, wie bei Leibnitz, vorkommt.



mal aus der Betrachtung des Verhältnisses hervor, in welches er sich selbst zu der Leibnitz-Wolfischen Philosophie stellt. So oft auch der Urheber der Vernunftkritik gegen diese Philosophie streitet, nie fällt es ihm bei, die Zurückführung gewisser Erkenntnisse auf das menschliche Gemüth als alleinige Quelle anzufechten, oder auch nur in Zweifel zu ziehen. Allein das wollte er in vorliegendem Puncte vor der Leibnitz-Wolfischen Philosophie voraushaben, dass er den ganzen Vorrath der aprioristischen Erkenntnisse nach sicheren Principien ausfindig gemacht und auch das Bewusstsein hervorgerufen habe, dass sie sämmtlich durch ihn entdeckt worden seien. Wenn also auch Kant mit der Art und Weise unzufrieden war, wie Leibnitz die *Wahrheit* der aprioristischen Erkenntnisse bestimmte, d. h. die Beziehung derselben auf die ihnen entsprechenden Gegenstände ausserhalb des menschlichen Gemüths bewerkstelligte; so lag darin doch eine vollkommene Billigung der Annahme aprioristischer Erkenntnisse und es kam ihm nicht bei, nachzuweisen, inwiefern sie der Philosophie nothwendig eigen sein müssten. Jene Beziehung befriedigender aufzuzeigen, als von Leibnitz geschehen, das war Kants Absehen. Und hiebei sei es erlaubt, eine Bemerkung beizufügen, die für das richtige Verständniss der Kantischen Philosophie nicht unwichtig ist. Seitdem Kant selbst sich auf *D. Hume* berufen, dessen Skepticismus ihn aus seinem dogmatischen Schlummer aufgeweckt und zu der umfassenden, vergeblich über *alles* sich erstreckenden Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens hingetrieben habe; ist es gewöhnlich geworden, von dem Gedankensysteme dieses Engländers aus, den Eingang zur Vernunftkritik zu eröffnen. Ich will nicht bestreiten, dass ein Verhältniss zwischen Hume und Kant statt findet, das den leztern aus dem erstern natürlich begreifen lässt; aber

für das Uranfängliche der Kantischen Philosophie findet man bei D. Hume keinen Anknüpfungspunct. Die Lehre von den allgemeinen Begriffen, von den angeborenen Ideen, nach einem allgemeineren Ausdruck, die Lehre von aprioristischen Erkenntnissen wurde bekanntlich von Hume so stark als von Locke bestritten, während in ihrer Behauptung sich Leibnitz und Kant begegnen, nicht aber dieser und Hume. Und doch ist diese Lehre in der Form der Annahme: die Philosophie gehe durchaus darauf aus, aprioristische Erkenntnisse zu liefern, der allererste Punct in der Kantischen Philosophie, ihre Grundvoraussetzung. In diesem Artikel hängt Kant mit Leibnitz zusammen und muss aus diesem begriffen werden, mit dem er auf demselben Boden steht. Es ist mir sehr gelegen, für diese Ansicht die Auctorität eines Mannes anführen zu können, der Leibnitzens und Kants Systeme so gut als einer seiner Zeitgenossen kannte — *Ernst Schulze*, der sich über das Verhältniss beider also äussert *): Die richtigste und bestimmteste Einsicht von dem Zwecke und dem eigenthümlichen Inhalte der Kritik d. r. V. erhält man, wenn dabei vom Leibnitzischen Rationalismus ausgegangen, und das in jener aufgestellte System als eine Vollendung derjenigen Lehren betrachtet wird, welche in diesem über die im menschlichen Gemüth vorgeblich a priori enthaltenen Begriffe und Erkenntnisse von Dingen aufgestellt worden sind. — Leibnitz liess es bei seinen Nachforschungen über die Quellen der menschlichen Erkenntnisse bloss dabei bewenden, dass er diejenigen Urtheile, welche Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit bei sich führen, aus einer ursprünglichen oder angeborenen Einrichtung der menschlichen Seele ableitete, ohne weiter der Zahl und Mannigfaltigkeit jener Urtheile, und der dazu ge-

*) Kritik der theoretischen Philosophie, 2. Bd. S. 126 f.

hörigen Begriffe nachzuforschen. Der Verfasser der Vernunftkritik hingegen, welcher glaubte, dass Leibnitz in der Ableitung gewisser Erkenntnisse und Vorstellungen aus einer innern Quelle im menschlichen Gemüthe ganz richtig verfahren sei, hat es sich angelegen sein lassen, in diesem Werke den ganzen Vorrath der Voestellungen a priori, die auf die Erkenntniss von Dingen Beziehung haben sollen, nach sichern Principien ausfindig zu machen, und über die Zahl und den Unterschied derselben eine solche Einsicht zu verschaffen, dass man dabei zur festen Ueberzeugung gelangt, man habe sie sämmtlich entdeckt, und keine einzige Beschaffenheit derselben übersehen. — Ferner versuchte zwar Leibnitz eine Beantwortung der Frage: Wie es wohl möglich sei, dass die im Gemüth a priori befindlichen Vorstellungen und Urtheile wahr sein, und sich auf ihnen entsprechende Gegenstände ausser unserm Denken beziehen können? Aber die Antwort ist, in jeder Beziehung genommen, fehlerhaft und unzureichend ausgefallen. Der Verfasser der Vernunftkritik ist daher bemüht, das Problem der Beziehung der Vorstellungen a priori auf Objecte, oder der Tauglichkeit derselben zu einer Erkenntniss von Dingen befriediger zu lösen, und diese Auflösung bringt er dadurch zu Stande, dass er zeigt, jene Vorstellungen seien Formen und nothwendige Bedingungen der Erfahrungserkenntnisse von Objecten.

§. 78.

Zuweilen wird in der Vernunftkritik der *Schein* erregt, als ob die Annahme, die Philosophie habe lediglich auf apriorische Erkenntnisse auszugehen, und zwar auf lauter *synthetische* Sätze a priori — denn die *analytischen* Urtheile a priori kommen hier nicht in Betracht, da sie ihrer Natur nach unsere Erkenntniss a priori nicht *erweitern*, sondern nur *aufhellen* oder *erläutern*

können, und der Endzweck der Philosophie auf *Erweiterung* unserer Erkenntniss gerichtet ist — in ihr gerechtfertigt, oder selbst begründet würde. Vor allem muss aber dagegen bemerkt werden, dass aus den hieher bezüglichen, mehr gelegenheitlich, als in bestimmter Absicht vorgebrachten Aeusserungen klar hervorgeht, wie wenig Gewicht der Urheber derselben auf sie gelegt hat und gelegt wissen will. Sie selbst anlangend, treffen wir die hauptsächlichsten in dem zweiten, dritten und sechsten Abschnitte der Einleitung in die Kr. d. r. V. an.

Nachdem die Kriterien einer Erkenntniss a priori, *Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit*, angegeben worden, wird gesagt: « dass es nun dergleichen nothwendige und im strengsten Sinne allgemeine, mithin reine Urtheile a priori, im menschlichen Erkenntniss wirklich gebe, ist leicht zu zeigen; » nämlich einmal de facto, oder a posteriori, und alsdann aus der Natur der Sache, oder a priori. «Will man ein Beispiel aus Wissenschaften, fährt Kant fort, so darf man nur auf alle Sätze der Mathematik hinaussehen; will man ein solches aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche, so kann der Satz, dass alle Veränderung eine Ursache haben müsse, dazu dienen; ja in dem leztern enthält selbst der Begriff einer Ursache so offenbar den Begriff der Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel, dass er gänzlich verloren gehen würde, wenn man ihn, wie *Hume* that, von einer öftern Beigesellung dessen was geschieht, mit dem was vorhergeht, und einer daraus entspringenden Gewohnheit, (mithin bloss subjectiven Nothwendigkeit) Vorstellungen zu verknüpfen, ableiten wollte. Auch könnte man, wird hinzugesezt, ohne dergleichen *Beispiele* zum Beweise der Wirklichkeit reiner Grundsätze a priori in unserem Erkenntnisse zu bedürfen, dieser

ihre Unentbehrlichkeit zur *Möglichkeit* der Erfahrung selbst, mithin a priori darthun. Denn wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewissheit hernehmen, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder *empirisch*, mithin zufällig wären; daher man diese schwerlich für erste Grundsätze gelten lassen kann. Allein hier können wir uns damit begnügen, den reinen Gebrauch unseres Erkenntnissvermögens als *Thatsache* sammt den Kenntzeichen desselben dargelegt zu haben.«

Daran ist nun freilich kein Zweifel, dass wir im Besitze nothwendiger und im strengen Sinne allgemeiner Erkenntnisse sind, auch hoffen können, immer mehrere derselben uns zu erwerben. Allein davon ist die Frage nicht, sondern nur: ob diese Erkenntnisse, und zwar eben wegen dem ihnen zukommenden Character der Nothwendigkeit und Allgemeinheit *apriorisch* sind, in dem Kantischen Sinne des Wortes. Denn dasjenige, was wir an der Kantischen Philosophie als Grundvoraussetzung entdeckt haben, mithin als etwas, das durch diese ganze Philosophie hindurch wesentlicher Bestimmungsgrund, leitende, alles andere bestimmende Idee ist, wird nicht durch den Satz ausgedrückt: es gibt nothwendige und im strengen Sinn allgemeine Erkenntnisse, und die Philosophie beabsichtigt solche, sondern durch die Behauptung: es gibt apriorische, d. h. von der Erfahrung schlechthin unabhängige Erkenntnisse, und die Philosophie kann nur auf solche ausgehen. Zwischen jenem Satze und dieser Behauptung ist aber ein ungeheurer Unterschied. Wenn also etwas zur Rechtfertigung oder Begründung der Grundvoraussetzung des kritischen Systems beigebracht werden soll, so muss es auf die leztere Behauptung eingehen. Diess ist aber weder in dem oben Angeführten, noch sonst irgendwo in der Kr. d. r. V. geschehen.

Es ist nämlich statt dessen und als das zweite unter dem Uranfänglichen in der Kr. d. r. V. ein *Cirkel* aufgestellt worden, *ohne* den das kritische System nie hätte entstehen, *mit* welchem es aber auch gar nicht wird bestehen können. So also verhält sich die Sache. Was wir als Grundvoraussetzung der Kantischen Philosophie bezeichnet haben, ist entweder als eine ganz unbegründete Voraussetzung zu betrachten, und in diesem Falle war es überflüssig, dass Kant in dem gleich darzulegenden Cirkel sich eine neue Blösse gab; oder es ist als eine Voraussetzung zu betrachten, die begründet sein soll, aber, weil durch einen Cirkel, in der That gar nicht begründet ist. Um sonach in das wahre Wesen der kritischen Philophie die rechte Einsicht zu gewinnen, wird es nicht nur erlaubt, sondern sogar, der Einfachheit wegen, räthlich sein, des Cirkels gänzlich zu vergessen, und sich allein an den Satz: die Philosophie will apriorische, von aller Erfahrung schlehthin unabhängige Erkenntnisse, als an den Fundamentalsatz, der aber blosse Voraussetzung ist, zu halten. Kant schliesst offenbar so: Es gibt Urtheile, die den Character der Nothwendigkeit und strengen Allgemeinheit an sich haben. Die Erfahrungserkenntniss, *bloss als solche betrachtet*, (d. h. wie wir oben auseinander gesezt haben, *elementarisch* genommen, wie sie in der That nicht, sondern allein in abstracto existirt) kann ihren Urtheilen und Sätzen niemals Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit geben. Mithin sind die mit Allgemeinheit und Nothwendigkeit gedachten Urtheile und Sätze als apriorische Erkenntnisse anzusehen; d. i. als solche, welche ihre Objecte unabhängig von aller Erfahrung bestimmen. Nun gibt es aber allgemeine und nothwendige Urtheile und Sätze, folglich gibt es auch apriorische Erkenntnisse *).

*) Dass die Philosophie nur auf solche gehen könne, leidet

Diess ist der syllogismus vitiosus, der sich durch die ganze Kritik hindurch zieht. Wenn die Erfahrung ihren Erkenntnissen Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht verleiht; so sind darum die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse nicht von aller Erfahrung schlechthin unabhängige oder apriorische Erkenntnisse, ausser unter der Voraussetzung, die gesammte menschliche Erkenntniss zerfalle elementarisch in zwei Gebiete, die sich ausschliessen, in das apriorische und aposteriorische, eine Voraussetzung, die mit der Behauptung ganz identisch ist: es gibt eine Erkenntniss, die ihre Objecte schlechthin a priori bestimmt, und die Philosophie will eine solche, als die ihr eigenthümliche. —

So sind die Fundamente der Vernunftkritik beschaffen. Sie beginnt mit einer schlechthinigen Voraussetzung, und indem sie sich bemüht, diese Voraussetzung zu rechtfertigen, geräth sie auf einen fehlerhaften Schluss, dessen Prämisse, soll er richtig sein, die Wahrheit jener Voraussetzung voraussezt.

§. 79.

Zwei Wege sind es, auf welchem man ein philosophisches System *von seinem Fundamente aus* bestreiten kann, ein negativer und ein positiver. Jener besteht darin, dass man zeigt, das Fundament des Systemes sei eine blosse Voraussetzung, die nirgends gerechtfertigt worden; dieser darin, dass man zeigt, jenes Fundament sei nicht bloss unbegründet, sondern auch unbegründbar d. i. falsch. Das Treffende und Erfolgreiche einer solchen Polemik hängt aber von dem Beweise ab, dass die als Fundament angenommene Voraussetzung des Systems solches wirklich sei. In An-

---

keinen Zweifel, wenn das Obige seine Richtigkeit hat. Kr. d. r. V. S. 6.

sehung des Kantischen Systems wäre also nachzuweisen, wie die Forderung an die Philosophie, rein apriorisch zu sein, durch seinen ganzen Verlauf hindurch maassgebend und schlechthin bestimmend geworden sei.

Der Urheber der Vernunftkritik hat von seinem Standpuncte aus vollkommen richtig gesehen*), wenn er die allererste Anforderung an die Philosephie, apriorisch zu sein, in die Aufgabe: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? sezt, welche die Philosophie zu lösen hat. Denn diese Aufgabe ist nur eine andere Form oder Fassung des einen und selben Princips seiner Philosophie. Um die Aufgabe, die Principien der Synthesis der Erkenntniss a priori anzugeben, nach einer bestimmten und natürlichen Ordnung aufzulösen, geht der Verfasser der Vernunftkritik davon aus, 1) «dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich *Sinnlichkeit* und *Verstand*, durch deren ersteren uns Gegenstände *gegeben*, durch den zweiten aber *gedacht* werden**).» Die Philosophie hat ihre Objetce a priori zu bestimmen heisst, mit Bezug auf dem ersten Stamm aller Erkenntniss, die Sinnlichkeit: die Sinnlichkeit soll Vorstellungen a priori enthalten, und es entsteht die Frage: welches sind die *Bedingungen****), unter denen Gegenstände in den Vorstellungen a priori gegeben werden†)? Bei consequenter Durchführung dieser Frage resultirt als Antwort: Die reinen Anschauungen a priori von Zeit und Raum sind die gesuchten Bedingungen††). Die

*) Kr. d. r. V. S. 14 ff. vornämlich S. 19 ff.

**) Kr. d. r. V. S. 29 und S. 74.

***) Denn die *Möglichkeit* synthetischer Urtheile a priori ist zu begreifen.

†) Vgl. Kr. d. r. V. S. 35 und 36.

††) Kr. d. r. V. S. 73.

Idealität der Zeit und des Raumes sind die nothwendigen Consequenzen des Apriorismus als Princip der Philosophie, und der transcendentale Idealismus oder die Behauptung, dass die menschliche *Erkenntniss* auf *Erscheinungen* eingeschränkt sei, und von den *Dingen an sich*, so als Substrat der sinnlichen, wie der intelligiblen Welt, nichts in sich fasse, ist die nothwendige Consequenz der behaupteten Idealität von Zeit und Raum.

« Wollen wir die *Receptivität* unseres Gemüthes, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird, *Sinnlichkeit* nennen; so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die *Spontaneität* des Erkenntnisses, der *Verstand*. Unsere Natur bringt es so mit sich, dass die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie WIR *) von Gegenständen afficirt werden **). Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand

---

*) Vgl. Kr. d. r. V. S. 55, 89.

**) Der Satz: wir erkennen die Dinge nur wie und sofern sie uns *erscheinen*, ist viel älter als der transcendentale Idealismus der Vernunftkritik, viel älter als die idealistischen Systeme der neueren Zeit. Wir finden ihn, sehr bestimmt ausgesprochen, bei einigen griechischen Sophisten, wie *Gorgias* und *Protagoras*. Der leztere behauptete, der Mensch sei das Maass der Dinge, die ihm vorkommen oder erscheinen; der Maasstab des Wirklichen, insofern er sich es vorstellt, des Nichtwirklichen, insofern er sich dasselbe nicht vorstellt (Plato im Theätet p. 152. A. ed. Steph. im Cratylus p. 386. A. ff. Sextus Empiricus Hypotyp. Pyrrh. I. §. 216. Siehe *Tennemanns* Geschichte der Philosophie, herausgegeben von *A. Wendt*. 1. Bd. S. 499). Die Behauptung der Vernunftkritik würde mit der der Sophisten völlig zusammenfallen, wäre das *Princip* jener nicht ein ganz verschiedenes. Es ist aber dieses nur insofern, als man sich jene Behauptung lediglich als eine Folgerung aus der bekannten Prämisse des Kantischen Systems denkt, und sich nicht einfallen

sinnlicher Anschauung zu *denken*, der *Verstand*. Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand *gegeben*, und ohne Verstand keiner *gedacht* werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen). Beide Vermögen, oder Fähigkeiten, können auch ihre Functionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, dass sie sich *vereinigen*, kann Erkenntniss entspringen. Desswegen darf man aber doch nicht ihren Antheil vermischen, sondern man hat grosse Ursache: jedes von dem andern sorgfältig abzusondern, und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Aesthetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik *)."

Die Frage: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Mit der die Philosophie selbst steht oder fällt, wiederholt sich an dem zweiten Hauptstamm der menschlichen Erkenntniss, an dem Denken, und lautet so: Gibt es Begriffe, die sich a priori auf Gegenstände

---

lässt, sie von einem andern Grunde abzuleiten, der von jener Prämisse unabhängig wäre. Denn sobald dieses geschieht, zerfällt das Kantische System mit sich selbst, und man hat sich ausser Stand gesetzt, seine Eigenthümlichkeit zu begreifen.

*) Kr. d. r. V. S. 75, 76. An dieser Stelle leuchtet am klarsten ein, wie von Kant die durchgängige Einheit des menschlichen Bewusstseins in Elemente, statt in Momente aufgelösst worden; wie das menschliche Wissen von diesem grossen Denker bloss logisch d. i. mechanisch, statt rell d. i. dynamisch aufgefasst wurde, was wir im Vorübergehen bemerken wollten.

beziehen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloss als Handlungen des reinen Denkens? Hieraus entspringt die (vorläufig noch problematische) Idee einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. «Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objective Gültigkeit solcher Erhenntnisse bestimmte, würde *transcendentale Logik* heissen müssen, weil sie es bloss mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu thun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl, als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied *).»

Um aber sogleich das Verhältniss der transcendentalen Logik zu der transcendentalen Aesthetik in das rechte Licht zu setzen, wodurch das grosse und lezte Resultat des Kriticismus in Ansehung der wissenschaftlichen (speculativen) Philosophie bestimmt wird, bringen wir in Erinnerung, was schon vielfach angedeutet worden ist: dass der Gebrauch des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, welche nach ihrem Ursprung, Umfang und objectiven Gültigkeit in der transcenden-

*) Kr. d. r. V. S. 81 und vorher. Dieser Auffassung des Verstandes und seiner Function liegt als *Bestimmungsgrund* lediglich unter, dass es synthetische Urtheile a priori gebe, und dass die Philosophie, nur wenn sie dergleichen aufbringen kann, besteht, sonst aber in nichts zerfällt. Es liegt ihr also die dogmatische Annahme solcher Urtheile in der menschlichen Erkenntniss überhaupt zu Grund, und sie ist die zweitnächste (die Lehre der Aesthetik die erstnächste) Consequenz der Untersuchung: Wie sind synthetische Urtheile a priori überhaupt möglich? Diesen nothwendigen Nexus zu begreifen, ist die unerlässliche Forderung, die wir an unsern Leser bei der Darstellung des Kantischen Systemes machen.

talen Logik dargelegt werden, darauf als auf ihrer schlechthinigen und durchgängigen Bedingung beruht, « dass uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seien, worauf jene angewendet werden können. Nun hängt aber die Art, wie uns Gegenstände *gegeben* werden, von den Formen der reinen Sinnlichkeit, von der Idealität der Zeit und des Raumes ab, und das Denken der Objecte bezieht sich nur auf jenes Gegebensein derselben in den besagten Formen. Also ist nothwendig alle und jede *Erkenntniss*, als Einheit eines Gegebenen und so Gedachten, Erkenntniss nicht eines Dinges an sich, sondern einer Erscheinung; also geht das Denken, wegen seiner Einschränkung auf das Gegebene in der Sinnlichkeit nicht über die Erfahrung, die wirkliche und mögliche, hinaus *) und der *reine* Verstandesgebrauch selbst bleibt ein für allemal vor den Pforten des mundus intelligibilis stehen, bis er von einer ganz andern Wache, als die theoretische Vernunft ist, abgelöst wird.

Diese Bemerkung ist um so eher hier an ihrem Ort, als sich der Fortgang und der Verlauf der Oekonomie der Kritik der reinen Vernunft und die Eintheilung der transcendentalen Logik in die transcendentale Analytik und Dialectik darauf gründen. Hören wir aber Kant selbst: In einer transcendentalen Logik **) isoliren wir den Verstand, (so wie oben in der transcendentalen Aesthetik die Sinnlichkeit) und heben bloss den Theil des Denkens aus unserem Erkenntniss heraus, der lediglich seinen Ursprung in dem Verstande hat. Der *Gebrauch* dieser reinen Erkenntniss aber beruhet darauf, als ihrer Bedingung: dass uns Gegenstände in der Anschauung gegeben sein, worauf jene angewandt werden

*) Kr. d. r. V. S. 146.
**) Kr. d. r. V. S. 87.

können. Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniss an Objecten, und sie bleibt alsdann völlig leer. Der *Theil* der transcendentalen Logik also, der die Elemente der reinen Verstandeserkenntniss vorträgt, und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann, ist die transcendentale Analytik, und zugleich eine *Logik der Wahrheit* *). Denn ihr kann keine Erkenntniss widersprechen, ohne dass sie zugleich allen Inhalt verlöre, d. i. alle Beziehung auf irgend ein Object, mithin alle Wahrheit **) Weil es aber sehr anlockend und verleitend ist, sich dieser reinen Verstandeserkenntniss und Grundsätze *allein*, und selbst (d. h. ebendarum) über die Grenzen der Erfahrung (des in der Sinnlichkeit Gegebenen oder sinnlich Darstellbaren) hinaus, zu bedienen, welche doch einzig und allein uns die Materie (Objecte) an die Hand geben kann, worauf jene reine Verstandesbegriffe angewandt werden können: so geräth der Verstand in Gefahr, durch leere Vernünfteleien von den blossen *formalen* Principien des reinen Verstandes einen *materialen* Gebrauch zu machen, und über Gegenstände

---

*) D. h. einer Erkenntniss von *Erscheinungen*, im Gegensatz des blossen *Scheines*.

**) Man merke, dass der Begriff von Wahrheit hier willkürlich gefasst und aus dem System genommen ist, da er doch jedem System zu Grunde liegen und als Voraussetzung genommen werden muss — als ein gegebener Begriff, und so wie er gegeben ist. In dieser seiner positiven d. i. vorwissenschaftlichen Stellung geht er aber auf Dinge an sich wesentlich und nothwendig, und darf aus dieser Stellung nicht vertrieben d. h. auf Erscheinungen reducirt werden. Denn das der Wahrheit beiwohnende positive und erste Merkmal — das objectiv Reale, ist eben so gut dem subjectiv Realen und Nothwendigen, den Erscheinungen, als dem blossen Schein, d. i. dem subjectiv Willkürlichen entgegengesezt. Vgl. oben S. 202.

ohne Unterschied zu urtheilen, die uns doch nicht gegeben *sind*, ja vielleicht auf keinerlei Weise gegeben werden *können*. Da sie also eigentlich nur ein *Canon* der Beurtheilung des *empirischen* Gebrauchs sein sollte, so wird sie gemissbraucht, wenn man sie als das *Organon* eines allgemeinen und uneingeschränkten Gebrauchs gelten lässt, und sich mit dem reinen Verstande allein wagt, synthetisch über Gegenstände überhaupt zu urtheilen, zu behaupten und zu entscheiden. Also würde der Gebrauch des reinen Verstandes alsdann *dialectisch* sein. Der zweite Theil der transcendentalen Logik muss also eine Kritik dieses dialectischen *Scheins* sein, und heisst transcendentale Dialectik, nicht als eine Kunst, dergleichen Schein dogmatisch zu erregen, (eine leider sehr gangbare Kunst mannigfaltiger metaphysischer Gaukelwerke), sondern als eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmassungen aufzudecken, und ihre Ansprüche auf Erfindung und Erweiterung, die sie bloss durch transcendentale Grundsätze*) zu erreichen vermeint, zur blossen Beurtheilung und Verwahrung des reinen Verstandes vor sophystischem Blendwerke herabzusezen.»

Wenn es bloss um den Nachweis des eigentlichen Fundamentes der Kritik der reinen Vernunft und um die Einsicht zu thun ist, dass und wie der von uns als jenes Fundament vorgestellte Satz solches wirklich ist; so scheint das Angeführte vollkommen zureichend zu

*) Ein solcher Grundsatz ist z. B. der *Fichte'sche*: Ich bin Ich; der Schellingische von der Erkenntniss vor der Vernunft, wornach die absolute Identität des Idealen und Realen zur schlechthinigen Voraussetzung gemacht wird; der Kantische selbst von dem Wesen der Erkenntniss a priori, dazu die Philosophie bestimmt sein soll.

sein. Weil sich aber ein genaueres Verständniss der Einzelheiten des Kantischen Systems an jenen Nachweis sehr gut und natürlich anschliesset; so wird es nützlich sein, dasselbe hier einzuleiten.

§. 80.

Sich einen Gegenstand *denken* und einen Gegenstand *erkennen*, ist nicht einerlei. Denn zur Erkenntniss gehören zwei Stücke: erstlich der *Begriff* dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht wird (die Categorie), und zweitens die *Anschauung*, dadurch er gegeben wird*). Die Frage nach dem Apriori der Erkenntniss zerfällt also in zwei Theile: 1) von dem Apriori der Anschauung, (die reine Anschauung von Zeit und Raum), 2) von dem Apriori des Denkens oder des Begriffs überhaupt (die Categorien). Das, was an den Categorien das Wesentlichste ist, was ihren höchsten Gesichtspunct, ihr erstes und leztes Princip ausmacht, ist in dem Satze enthalten: *dass sie* (die Categorien) *als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen***).

Was will aber dieser Satz sagen, und welches sind seine Consequenzen?

---

*) Kr. d. r. V. S. 146.

**) Kr. d. r. V. S. 126. Wenn man sich recht klar überzeugen will, dass der Verfasser der Vernunftkritik bei dieser Behauptung *allein* auf die von uns angegebene Voraussetzung seines Systems sich stützt, muss man die historische Erörterung S. 127 lesen, worin er gegen *Locke* und *Hume* zu zeigen sucht, dass »die *empirische* Ableitung der reinen Begriffe des Verstandes, worauf beide verfielen, sich mit der *Wirklichkeit* der *wissenschaftlichen* Erkenntnisse a priori, die wir haben, nämlich der reinen Mathematik und allgemeinen Naturwissenschaft *nicht vereinigen lasse*, und also durch das *Factum* widerlegt werde.«

1) »Categorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriff aller Erscheinungen *) (natura materialiter spectata), *Gesetze a priori vorschreiben*, und nun frägt sich, da sie nicht von der Natur abgeleitet werden und sich nach ihr als ihrem Muster richten (weil sie sonst *bloss* empirisch sein würden), wie es zu begreifen sei, dass die Natur sich nach ihnen richten müsse, d. i. wie sie die Verbindung des Mannigfaltigen der Natur, ohne sie von dieser abzunehmen, a priori bestimmen können. Hier ist die Auflösung dieses Räthsels. Es ist um nichts befremdlicher, wie die Gesetze der Erscheinungen in der Natur mit dem Verstande und seiner Form a priori, d. i. seinem Vermögen das Mannigfaltige überhaupt zu verbinden, als wie die Erscheinungen selbst mit der Form der sinnlichen Anschauung a priori übereinstimmen müssen. Denn Gesetze existiren ebensowenig in den Erscheinungen, sondern nur relativ auf das Subject, dem die Erscheinungen inhäriren, sofern es Verstand hat, als Erscheinungen nicht an sich existiren, sondern nur relativ auf dasselbe Wesen, sofern es Sinne hat. Allein Erscheinungen sind nur Vorstellungen von Dingen, die, nachdem, was sie an sich sein mögen, unerkannt da sind. Als blosse Vorstellungen aber stehen sie unter gar keinem Gesetze der Verknüpfung als demjenigen, welches das verknüpfende Vermögen vorschreibt. Nun ist das, was das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung verknüpft, Einbildungskraft, die vom Verstande der Einheit ihrer intellectuellen Synthesis, und von der Sinnlichkeit der Mannigfaltigkeit der Apprehension nach abhängt. Da nun von der Synthesis der Apprehension alle mögliche Wahrnehmung,

*) Oder der menschlichen *Erkenntniss*, von ihrer *objectiven* Seite betrachtet.

sie selbst aber, diese empirische Sythesis von der transcendentalen, mithin den Categorien abhängt*), so müssen alle möglichen Wahrnehmungen, mithin auch alles, was zum empirischen Bewusstsein immer gelangen kann, d. i. alle Erscheinungen der Natur, ihrer Verbindung nach, unter den Categorien stehen, von welchen die Natur (bloss als Natur überhaupt betrachtet), als dem ursprünglichen Grunde ihrer nothwendigen Gesetzmässigkeit (als natura formaliter spectata), abhängt. Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen eine *Natur überhaupt*, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Categorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht *vollständig* abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesammt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um die leztere überhaupt kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung**).

Diese Auseinandersetzung bedarf keiner Erläuterung. Wir haben sie mit den eigenen Worten der Vernunftkritik angeführt, um allen etwaigen Zweifeln wegen der Richtigkeit der Darstellung zu begegnen. Kürzer hätte sie vielleicht so gegeben werden können. Die Natur als Inbegriff aller Erscheinungen kann in doppelter Hinsicht betrachtet werden: 1) inwiefern sie Erscheinung ist, 2) inwiefern sie Verknüpfung von Erscheinungen nach nothwendiger Gesetzmässigkeit ist. Als Erscheinung steht sie unter den reinen Formen der Sinnlich-

---

*) Vgl. d. r. V. 136 ff.

**) Kr. d. r. V. S. 163 — 165.

keit, welche ihr Mannigfaltiges bedingen, und unter den Categorien, welche die Verbindung des Mannigfaltigen zu einer Einheit begründen. Als Verknüpfung von Erscheinungen, mithin in Anbetracht bloss des verknüpfenden Bandes der Erscheinungen, welches ein rein formales ist, da den Erscheinungen, ihrem Begriffe nach und im Gegensatz zu den Dingen an sich, keine objective Verbindung zukommen kann, steht die Natur unter dem obersten Gesetze aller Verknüpfung, das nur im Verstande angetroffen wird, und durch die Categorien gegeben ist. Durch den Verstand werden also die *allgemeinen* und *nothwendigen*, d. i. apriorischen Gesetze der Natur gegeben, nicht aber die *besondern* Gesetze, d. i. die empirischen; und umgekehrt die Gesetze der Natur sind allgemein und nothwendig, weil sie a priori gegeben werden, andere sind solches nicht, weil sie a posteriori gegeben werden. Aus der Vergleichung beider Arten von Naturgesetzen ergibt sich, dass die besondern aus den allgemeinen nicht *vollständig* abgeleitet werden können, (weil etwas an ihnen ist, was der Empfindung correspondirt *), mithin weder durch die Formen der sinnlichen Anschauung, noch durch die Formen des Denkens bestimmt gedacht wird) und dennoch von diesen in dem ganzen Umfange regiert und determinirt werden, in welchem überhaupt etwas Bestimmendes an den allgemeinen Gesetzen ist. Um aber die allgemeinen Gesetze der Natur a priori kennen zu lernen, bedürfen wir der Erfahrung, der besondern Gesetze, als empirisch bestimmter Erscheinungen.

2) «Wir können uns keinen Gegenstand denken, ohne durch Categorien; wir können keinen gedachten Gegenstand erkennen, ohne durch Anschauungen, die jenen Begriffen entsprechen. Nun sind alle unsere An-

---

*) Kr. d. r. V. S. 34.

schauungen sinnlich, und diese Erkenntniss, sofern der Gegenstand derselben gegeben ist, ist empirisch. Empirische Erkenntniss aber ist Erfahrung. *Folglich ist uns keine Erkenntniss a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung* *). »

Hiemit hat die Kritik der reinen Vernunft ihr grosses Werk vollendet. Denn die transcendentale Dialectik ist eigentlich bloss eine indirecte, nämlich negative Bestättigung des so eben angeführten Satzes und hat zur Absicht, jenes grosse Feld vermeintlicher Erkenntniss, das Feld der blossen Begriffe in Ansehung der Anmassungen zu säubern, mit welchen die Philosophen von jeher auf ihm aufgetreten sind. Nächst dem hat der zweite Haupttheil der Vernunftkritik den Zweck, an die auf dem theoretischen Boden der Vernunft vereitelten Hoffnungen neue Aussichten für den praktischen Vernunftgebrauch anzuknüpfen. Darauf wird schon sehr frühzeitig durch eine Anmerkung hingewiesen, die in jedem Betracht höchst merkwürdig ist. Da nämlich unsere Erkenntniss a priori über die Erfahrung nicht hinausreicht und die Philosophie, wie sie einerseits apriorische Erkenntniss nothwendig anstrebt (nach der Grundvoraussetzung des Kriticismus), so andererseits offenbar das Feld aller möglichen Erfahrung verlässt (S. 6); so kann das lezte Resultat der transcendentalen Logik auch so ausgesprochen werden: Philosophie als apriorische Erkenntniss, d. h. als strenge Wissenschaft ist unmöglich. Allein, wenn auch die Categorien *im Erkennen* eingeschränkt sind durch die Bedingungen der sinnlichen Anschauung, indem das Bestimmen eines Objects (was zum Erkennen schlechthin erfordert wird) einer Anschauung nothwendig bedarf, so haben sie doch *im Denken* ein unbegränztes Feld, und der *Gedanke* vom Objecte kann auf

*) Kr. d. r. V. S. 166, 294.

den Vernunftgebrauch des Subjects, auch bei gänzlichem Mangel einer Anschauung, seine wahren und nützlichen Folgen immer noch haben, einen Gebrauch, der zwar nicht auf die Bestimmung des Objectes, mithin auf Erkenntniss, aber doch auf die Bestimmung des Subjects und dessen Wollen gerichtet ist, wodurch freilich keine theoretische Erkenntniss, kein strenges Wissen, aber doch eine moralisch nöthigende Ueberzeugung erzielt werden kann *).

§. 81.

Nachdem wir die Grundzüge der Kantischen Philosophie dargestellt (§. 79 und 80) und insbesondere gezeigt haben (§. 79), dass die Behauptung: die Philosophie geht schlechterdings auf apriorische Erkenntnisse, welche als Voraussetzung des ganzen Systemes erscheint, als solche nicht bloss figurire, sondern als das einzige und schlechthin bestimmende agens desselben auftrete, kehren wir zu der schon begonnenen Untersuchung (§. 78) zurück, inwieweit diese Voraussetzung von dem Urheber der Vernunftkritik begründet worden sei **).

Wenn man die philosophische Erkenntniss von der empirischen *unterscheidet*, wenn man sie *über* diese stellt und zwar in formeller und rein objectiver Hinsicht, so dass die Allgemeinheit und Nothwendigkeit unseres Wissens von der einen, die Ausdehnung desselben über die sinnenfälligen Gegenstände hinaus von der andern Seite, mit einem Worte, die Absolutheit der Erkenntniss vorzugsweise in demjenigen Momente der Erkenntniss und des Wissens überhaupt begründet gedacht werden, welches das philosophische oder speculative heissen kann; so kann dagegen mit Grund nichts

*) Kr. d. r. V. S. 166 Anmerk. vgl. mit 839 und 857.
**) Vgl. §. 79 im Eingang.

eingewendet werden. Wo das Wort »philosophisch« in dem Sprachgebrauche vorkommt, hat es die angegebene allgemeine Bedeutung, und was noch mehr sagen will, das Vorhandensein der Philosophie, das nie ruhende Streben des menschlichen Geistes zum speculativen Wissen hin, hat keine andere Bedeutung, kann nur so begriffen werden. Solange man also das Verhältniss zwischen Empirie und Speculation so *allgemein* fasst, trifft man auf Uebereinstimmung in allen Ansichten. Der Streit und abweichende Meinungen kommen erst dann zum Vorschein, wenn man an eine nähere Bestimmung dieses Verhältnisses denkt. So ging denn auch Kant von der (wenn sie allgemein gefasst wird) ganz richtigen Ansicht aus, dass die philosophische Erkenntniss in irgend einer Weise über der empirischen liege und von dieser unterschieden sei*). Wenn er aber dadurch nicht nur die Wirklichkeit *apriorischer* Erkenntnisse überhaupt, sondern auch das apriorische Erkennen als einziges und wesentliches Merkmal des philosophischen Erkennens ausser Zweifel gesezt zu haben glaubte; so ist das erstens ein Sprung im Schliessen und zweitens ein Sprung ins Nichtige, d. h. ein Irrthum. Denn gesezt, der Character einer speculativen Erkenntniss sei am richtigsten durch die Merkmale der Allgemeinheit und Nothwendigkeit ausgedrückt, womit sie sich dem Bewusstsein geltend macht, und zugegeben, dass die Erfahrung einer Erkenntniss diesen Character nicht verschaffen kann; so folgt doch daraus noch nicht, dass die allgemeinen und nothwendigen Erkenntnisse auch schlechterdings, nicht bloss von dieser oder jener, sondern von *aller* Erfahrung unabhängig im Bewusstsein auftreten und sich darin a priori, im Kantischen Sinne dieses Wortes, formiren.

---

*) Kr. d. r. V. S. 13 und 5. vgl. §. 78.

Die leitende Idee bei Kant war die Einsicht von der *Unvollkommenheit* der Erfahrung, und diese Idee ist ganz richtig. Aber es liegt schon in dem Begriffe eines Unvollkommenen, dass die ihm abgehende Vollendung *an ihm und unter seiner Zugrundlegung*, nicht aber ausser und unabhängig von ihm bewerkstelligt werden müsse. Denn da das empirische und speculative Erkennen in einem und demselben Bewusstsein statt finden, und somit in einem und demselben dritten, als in ihrem Einheitspuncte, d. i. im Erkennen überhaupt, zusammentreffen müssen; so geht die Einheit des menschlichen Bewusstseins offenbar verloren, wenn beide Erkenntnissweisen in demjenigen sich contradictorisch entgegengesezt sind, was in ihnen erstes und wesentliches Merkmal ist. Nun ist aber wie im empirischen, so im speculativen Erkennen die Art, das Object der Erkenntniss zu bestimmen, grundwesentliches Merkmal; und die Bestimmung des Objects in der empirischen Erkenntniss der Bestimmung desselben in der speculativen Erkenntniss, welche nach Kant gänzlich a priori erfolgen soll, contradictorisch entgegengesezt. Mithin erscheint die Kantische Unterscheidung zwischen Erkenntniss a priori und a posteriori als schlechthin unmöglich, und die Art, wie sich jene an diese anschliesst, muss ganz anders bestimmt werden.

Sehen wir jedoch bloss wieder auf den Gang, den die Kritik der reinen Vernunft zur Aufbauung und Begründung ihres Systemes genommen hat; so wird durch die Bemerkung, dass die Erfahrung ihre Gewissheit nicht sich selbst sondern einem anderen verdanke — weil, wenn alle Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig sind, sie selbst offen und unbegründet dastehen würde — die *Voraussetzung* von Erkenntnissen a priori, in dem Sinne Kants, nicht im geringsten gerechtfertigt.

§. 82.

Vielleicht aber ist die dritte, wenn auch, wie die vorhergehende, nur so im Vorbeigehen angebrachte Wendung Kants mehr geeignet, die bis jezt noch willkürliche Voraussetzung in eine nothwendige zu verwandeln.

Unter den apriorischen Erkenntnissen gibt es viele, wie die in der reinen Mathematik und der reinen Naturwissenschaft, die die Erfahrung zwar auch nicht zur Voraussetzung haben, sondern sie anticipiren, aber doch in ihr entsprechende Gegenstände haben und sich auf diese beziehen. «Aber, fährt Kant fort, was noch weit mehr sagen will, als alles vorige, ist dieses, dass gewisse Erkenntnisse sogar das Feld aller möglichen Erfahrung verlassen, und durch Begriffe, denen überall kein entsprechender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann, den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen derselben zu erweitern den Anschein haben. Und gerade in diesen leztern Erkenntnissen, welche über die Sinnenwelt hinausgehen, *wo Erfahrung gar keinen Leitfaden noch Berichtigung geben kann,* liegen die Nachforschungen unserer Vernunft, die wir der Wichtigkeit nach, für weit vorzüglicher, und ihre Endabsicht für viel erhabener halten, als alles, was der Verstand im Felde der Erscheinungen lernen kann, wobei wir, sogar auf die Gefahr zu irren, eher alles wagen, als dass wir so angelegentliche Untersuchungen aus irgend einem Grunde der Bedenklichkeit, oder aus Geringschätzung und Gleichgültigkeit aufgeben sollten. Diese unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft selbst sind Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Die Wissenschaft aber, deren Endabsicht mit allen ihren Zurüstungen eigentlich nur auf die Auflösung derselben gerichtet ist, heisst *Metaphysik.*» Inwiefern *allen* Theilen der Philosophie die Behauptung gelten soll, dass spe-

culatives und apriorisches Erkennen eines und dasselbe sei, hat die Frage grosse Wichtigkeit, ob Gott, Freiheit und Unsterblichkeit die einzigen Objecte der Metaphysik sind oder nicht. Denn es möchte leicht sein, dass von den noch übrigen Objecten der Metaphysik nicht mit gleich grossem Scheine gesagt werden kann, sie verlassen sogar das Feld aller möglichen Erfahrung. Und in der That ist es auffallend, wie Kant die Lehre von dem Sein der Dinge überhaupt und der uns äusserlichen insbesondere, die Ontologie, so gänzlich vergessen, da doch der transcendentale Idealismus seiner Philosophie nur auf sie zunächst Beziehung hat. In Ansehung der äussern Dinge nun, namentlich in Ansehung der Frage, ob die Vorstellungen, die wir uns von ihnen machen, sie als Dinge an sich, oder nur als Erscheinungen darstellen, lässt sich nicht so leicht*) behaupten, dass die Erfahrung uns gar keinen Leitfaden noch Berichtigung darbiete. Denn um ein Beispiel aus der Astronomie anzuführen, so lehrt bekanntlich die gemeine Erfahrung die Bewegung der Himmelskörper, wie sie erscheint, nicht wie sie an sich beschaffen ist. Und doch ist es auch nichts anderes als Erfahrung, in keinem Falle aber apriorische Erkenntniss, wenn wir uns von diesem Sinnenschein zurückziehen und die wahre Bewegung der Himmelskörper kennen lernen. Hieraus ersieht man sehr deutlich, dass die Erfahrung auch über das an sich der Dinge entscheiden könne. Denn ich glaube nicht, dass Jemand so verwegen sein wird, die wahren Bewegungen der Himmelskörper, wie sie in der theorischen Astronomie vorgetragen, in der

*) In Ansehung der Lehre von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit ist Kant seiner Sache so gewiss, dass er sich alles Beweises enthält, nur die Behauptung ausspricht und ihr unmittelbare Evidenz verspricht.

physischen erklärt werden, für Erscheinungen im Kantischen Sinne des Wortes zu halten. — Daraus erhellet wenigstens so viel, dass die Kantische Behauptung in Ansehung der Ontologie bewiesen werden muss.

Ein Schluss, der lediglich auf sich selbst vertraut, dem keine andere Unterstützung zur Seite steht als die unmittelbare Evidenz, die er anspricht ohne sie wirklich zu haben, hat schon dadurch seine Gültigkeit und alle Ansprüche darauf verloren. Kann nun noch einiges vorgebracht werden, welches zu einer ganz andern Ansicht als der in ihm enthaltenen leitet; so ist von ihm mit allem Grund zu halten, dass er lediglich auf das Recht einer precären Voraussetzung Anspruch zu machen habe. In diesem Falle ist das kaum angeführte Kantische Räsonnement. Es fällt gar nicht schwer, der entgegengesezten Ansicht einen viel höheren Grad von Wahrscheinlichkeit — was an diesem Orte genug ist — zu verschaffen, als diejenige ist, welche der Kantischen Behauptung zukommen könnte. Denn dass keine einzige Erkenntniss im menschlichen Bewusstsein vorkommen könne, die von der Erfahrung durchaus und schlechthin unabhängig wäre, wobei sie gar keinen Leitfaden noch Berichtigung darbieten könnte: das scheint mir ein Satz zu sein, der unmittelbar viel gewisser und auch ohne allen Vergleich leichter zu begründen ist, als die entgegenstehende Meinung. Unter Erfahrung versteht man doch wohl nicht einen solchen Standpunct des Wissens, der es mit einem falschen Scheine zu thun hat, wie z. B. die sphärische Astronomie; denn wenn diess wäre, so provociren wir mit Recht auf jene andere Erfahrung, die die Dinge so vorstellt, wie sie auf ihrem Standpunct nothwendig erscheinen. Unter Erfahrung versteht man überall einen Standpunct des Wissens, der sich nicht ablegen lässt wie der Gesichtspunct des Scheines, der sich mit Noth-

wendigkeit geltend macht, indem, was auf ihm erscheint, allem und jeglichem Bewusstsein so scheint. Nun hat man für die Wahrheit kein anderes Criterium von der negativen Seite als die Nothwendigkeit, womit etwas erkannt wird, und die Allgemeinheit, wornach es von jeglichem Bewusstsein so und nicht anders erkannt wird. Dazu kommt, dass das menschliche Bewusstsein, mithin das gesammte menschliche Wissen, ein Ganzes ausmachen soll, und ein wesentlicher Zusammenhang zwischen seinen Theilen und einzelnen Parthien statt findet. Irgend ein Wissen also, das auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Ansprüche macht, von einem eben solchen gänzlich unabhängig hinstellen wollen, wäre als ein vergebliches und eitles Bemühen anzusehen, noch viel eitler, als die Bemühungen derer, die auf Sand bauen. Denn eigentlich ist es zu vergleichen mit der Absicht, eine Sache, für welche sich nach ihrem natürlichen Verlaufe kein nach allen Seiten hin festes Fundament finden will, auf gar keines zu gründen, d. h. sie auf's Nicht's zu stellen. Die Zuverlässigkeit und Gewissheit nicht bloss dieses oder jenes Theiles im menschlichen Wissen, sondern des Ganzen, gehen in dem Augenblick verloren, als man einen Keim in es pflanzt, der seinen Zusammenhang aufhebt; und umgekehrt kommt Festigkeit und Gewissheit nur dadurch in die menschliche Erkenntniss, dass man sie in ihrem Zusammenhang und als *ein* Ganzes auffasst. Diese zwei Sätze, denen man nicht leicht wird widersprechen können, hören aber auf wahr zu sein, sobald man die Behauptung des Apriorismus festhält.

Freilich sieht man nicht leicht ein, wie Erfahrung irgend einen Beitrag zur Erkenntniss Gottes und der Unsterblichkeit unserer Seele zu liefern vermöge, da Gott kein Gegenstand der Erfahrung ist, und die Verstorbenen nicht auferstehen, um uns in Erscheinungen

die Hoffnung eigener Fortdauer zu bewähren. Aber das heisst auch den status quaestionis ganz unrichtig ansetzen. Die bezeichneten Probleme der Philosophie sind zunächst Ideen (Vorstellungen), deren Realität wir ausser Zweifel setzen sollen. Betrachten wir Gott lediglich insofern er jenseitig ist und die menschliche Seele desgleichen; so kann allerdings nicht daran gedacht werden, jenen Ideen ihr Reale nachzuweisen. Das Höchste, was sich erreichen lässt, besteht in dem Nachweis, dass das menschliche Ich, zumal von seiner practischen Seite, die Realität dieser Ideen schlechthin postuliere. Soweit hat es Kant gebracht. Allein es lässt sich dieser Sache ein viel richtigerer Gesichtspunct abgewinnen. Reden wir zuerst von Gott.

Die Wissenschaften, welche sich mit der Kenntniss der Welt, ihrer Einrichtung, ihrer Veränderungen und Gesetzmässigkeit abgeben, insbesondere und vorzüglich die Wissenschaft der Geschichte, stossen in ihrem Verlaufe auf Wirklichkeiten, die in den Weltzusammenhang und in den Kreis des durch blosse menschliche Causalität Verursachten nicht mehr passen, aus ihnen sich nicht erklären lassen, sondern darüber hinausweisen. Sie stossen, angesehen die Welt als solche, angesehen die Weltgeschichte als eine Menschengeschichte, auf wahre Irrationalitäten, auf incommenserable Dinge; sie stossen auf zweierlei, auf das Gerade und das Krumme. Wirklich ist das letztere so gut als das erste, aber jenes will sich in dieses nicht fügen, es will nicht angehen, die Quadratur des Kreises zu finden, d. h. das Krumme als integrirenden Theil des Geraden zu begreifen und es in diesem aufgehen zu lassen. Diese Wissenschaften weisen also auf Realitäten hin, die nach ihrem An-sich betrachtet ausser der Natur, ausser der Welt liegen müssen, die aber in der Natur und in der Welt auf eine gewisse Weise

sind, wenn gleich nicht nach ihrem innersten Wesen und ihrem An-sich. Die Idee von Gott, dem menschlichen Geist auf eine unbestimmte Art eingepflanzt, als eine unmittelbare, aber unbestimmte Anschauung ihm gegeben, wie die Anschauung von dem Seienden überhaupt oder die ontologische Anschauung, erhält durch das Krumme in der Welt ein reales Substrat. Und obgleich nun Gott selbst durch seine Erscheinungen in der Welt nicht vollkommen bestimmt gedacht wird, obgleich sein An-sich in eine andere Welt versezt wird; so sind es doch jene Erscheinungen, worauf die Realität dieses Gedankens beruhet; sie sind es, welche der allseitigen Bestimmung Gottes durch den menschlichen Gedanken — so weit eben diese Bestimmung geht — zu Grunde liegen. Dass also die Erfahrung und die Erfahrungswissenschaften bei der Erkenntniss Gottes nicht gänzlich leer ausgehen, das ist hieraus ersichtlich, das war zu erweisen.

Was aber die Unsterblichkeit der menschlichen Seele anlangt, so verhält es sich damit auf eine ähnliche Weise. Das der diesseitigen Seele inhärirende lezte Princip wird durch den Begriff der *Freiheit* ausgedrückt. Zufolge dieses lezten Bestimmungsgrundes ihrer gesammten Wirksamkeit bemerken wir an ihr Actionen, die als freie, durch nichts weiter, wie durch es selbst bestimmte Actionen ein irrationales und incommenserables Verhältniss zu allem haben, was man sonst an Actionen in der Welt antrifft. Damit ist die Wahrnehmung eines Wesens gegeben, das dieser Welt nicht angehören kann, das seinem An-sich nach ausser ihr liegt nur *auf gewisse Weise* in ihr *erscheint*. Das der Idee von der menschlichen Seele zu Grund liegende Reale (ὸν ὑποκειμενον) ist eben die erscheinende Seele, und der Wahrheitsgrund der Vorstellung von der Seele an sich (d. h. von der jenseitigen Seele, die man unge-

schickter Weise nur an einer ihrer Eigenschaften, der Unsterblichkeit, auffasst) liegt in den Erscheinungen der Seele — *für uns*. Wird diese Idee ausgebildet, und bis zur Bestimmung ihres Objects an sich fortgeführt, so kann zwar die ihr unterliegende Anschauung nicht erweitert werden, wie es der Gedanke wird, aber Behufs der Bewährung (d. i. Existenz- und Realitätsverschaffung) ist sie zureichend und lässet uns die Hoffnung eines vollkommnern Zustandes übrig, in welchem wir unser Anschauen erweitern, und mit der erweiterten Anschauung das An-sich des Objects im Gedanken positiv haben, wie wir uns jezt mit dem Negativen begnügen müssen.

§. 83.

Hiemit (§. 75 ff.) haben wir wohl hinlänglich den Ungrund aller jener Bemerkungen nachgewiesen, die Kant in der Einleitung zur Kritik der reinen Vernunft mehr gelegenheitlich als absichtlich zur Unterstützung seines Satzes, die Philosophie müsse schlechthin apriorisch sein, angebracht hat. Indem wir nun wiederholt an den Beweis (§. 79) erinnern, wornach dieser Satz die Seele des ganzen Systems ausmacht, tritt zur Fortführung unserer Untersuchung die Unterscheidung zweier Fälle ein: Kant konnte seine Voraussetzung für wahr und gewiss halten entweder abgesehen von dem Ganzen seines vor uns liegenden Systems, indem er sie gleichsam axiomatisch betrachtete; oder er konnte sie problematisch und hypothetisch verstehen und annehmen, dass ihr in dem Systeme selbst und durch es, also an dem Ende desselben, die Würde und Kraft eines Axioms von selbst zufallen müsse.

§. 84.

Angesehen also jenen Satz als für sich dastehend und lediglich auf sich selbst vertrauend, so läuft er so

sehr gegen die gemeine Denkungsweise, dass diese wie ein ungeheures Vorurtheil vor ihm dastehet, das er in seiner ganzen Blösse und Nichtigkeit darzulegen sich das Ansehen gibt. Denn was ist dem gemeinen Bewusstsein mehr zuwiederlaufend als eine Erkenntniss, welche ihre Objecte a priori bestimmt, d. h. etwas, was seinem Begriffe nach von der Bestimmbarkeit durch das menschliche Ich unabhängig gedacht wird, ganz und gar aus diesem allein bestimmt? Was ist dem durch keine künstlichen Operationen verstimmten gesunden Menschenverstande unglaublicher, als die Behauptung: unsere Erkenntniss richte sich nicht nach den Gegenständen, sondern die Gegenstände richten sich nach unserer Erkenntniss *)? Eine Behauptung also, die so sehr gegen alle Meinungen und gegen die Meinung Aller verstösst, zeigt sich ohne Zweifel dann in ihrer schlechtesten Situation, wenn sie ohne Gründe auftritt. Sie hat, kann man sagen, sich selbst schon verloren gegeben, ihre eigene Niederlage verkündigt, wenn sie wie ein Axiom zum Vorschein kommt. Dieses von der negativen Seite zusammengehalten mit dem, was wir oben (§. 82 und an mehreren andern Orten) positiv gegen den Apriorismus vorgebracht haben, könnte hinreichen, den ersten Theil des Dilemma (§. 83) in das rechte Licht zu setzen. Da aber die ernstliche, so oft wiederholte Behauptung eines der grössten Denker nicht ohne allen Grund und natürliche Veranlassung entstanden sein kann, und von dieser Seite aus allein ein billiges Urtheil über sie gefällt werden kann; so halte ich es für gerathen, ihren natürlichen Grund aufzusuchen; und indem ich zeige, wie dieser auf eine ganz andere, gar nicht anstössige, und dem Zweck des Grundes eben so gut, oder noch besser entsprechende

*) Kr. d. r. V. Vorr. S. XVI.

Folge leite, darf ich glauben, die Kantische Behauptung nicht bloss widerlegt, sondern auch ihre Unrichtigkeit zur hellsten Ueberzeugung gebracht zu haben. Es ist hiebei meine Absicht, das in dieser Hinsicht da und dort schon Vorgebrachte zu erweitern.

Die Philosophie soll das übrige menschliche Wissen *begründen*. Diess ist, was das Allgemeine anbelangt, der richtigste Ausdruck für das Verhältniss, in welchem das *philosophische* Wissen zu jedem andern steht. Zwar unterscheidet sich die Philosophie von den andern Wissenschaften nicht bloss nach dieser formalen Seite hin, sondern auch durch die Eigenthümlichkeit ihrer Objecte, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit *). Allein diese Objecte stehen zu den Objecten der andern Wissenschaften ebenfalls in einem Verhältnisse des Grundes und des Begründeten; und so läuft es also auf eines hinaus, ob man den obigen Ausdruck aus dem Gesichtspunct der Metaphysik, oder aus dem der Wissensschaftslehre versteht. Besser ist allerdings das leztere, weil der Ausdruck dadurch an Allgemeinheit gewinnt. So den obigen Satz gefasst, zerfällt das gesammte menschliche Wissen in das fundamentale und in das abgeleitete Wissen, oder in Speculation und Erfahrung. Die Erfahrung also soll begründet werden. Die Erfahrung kann definirt werden als eine synthetische Verknüpfung von Vorstellungen. Somit wäre die Vorstellung und ihre Synthesis zu begründen. Eine einfache Vorstellung hat ihren Grund in der ihr correspondirenden empirischen Anschauung. Diese ist aber, ihrem Wesen nach, etwas schlechthin Bedingtes, weisst auf eine Bedingung zurück, die abermals ein Bedingtes ist, solange man sich auf dem Felde der Vorstellung und empirischen Anschauung befindet, und kann mithin das

*) Man vgl. Einleitung II.

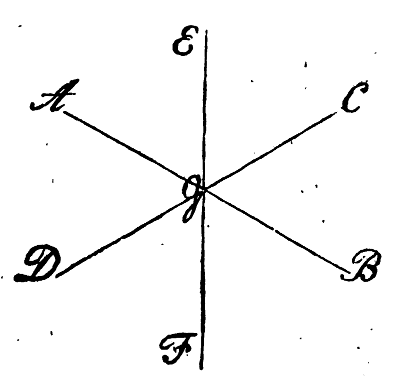
Begründende nicht sein. Das Begründende muss vielmehr ein Unbedingtes sein, also eine unbedingte Vorstellung und respective eine absolute Anschauung. Die Kritik der reinen Vernunft fasst beides in dem Begriff eines synthetischen Urtheils a priori auf, und es kommt nur darauf an, wie das Object dieses Begriffs bestimmt wird; denn davon wird es abhängen, ob das substitutum das richtige ist, oder nicht. Uns ist bekannt, wie Kant die synthetischen Urtheile a priori verstanden wissen will; wir dürfen somit ohne weiteres die begonnene Untersuchung weiter führen. Eine unbedingte Vorstellung ist offenbar das, was man gewöhnlich einen obersten Grundsatz, ein Axiom, einen schlechthin unbedingten Satz nennt; und eine absolute Anschauung eine rücksichtlich des Objects uneingeschränkte, das heisst, eine nicht dieses oder jenes *besondere* Object, sondern das *Objective* an einer ganzen, zusammengehörigen Reihe von Objecten darstellende Anschauung. Wie aber die einfache Vorstellung durch die empirische Anschauung objectiv begründet wird, so begründet die absolute Anschauung die unbedingte Vorstellung, und beide zusammen begründen die Erfahrung. Die unbedingte Vorstellung ohne die absolute Anschauung ist bloss logisch, reine Form, leer und keine eigentliche Erkenntniss; die absolute Anschauung ohne die unbedingte Vorstellung ist bloss metaphysich, rein materiell und kein eigentliches Wissen. Die Verbindung beider geschieht aber so: Die absolute Anschauung entsteht aus der Intuition des Objectiven an einer Reihe zusammengehöriger empirischer Anschauungen; z. B. die der Ontologie zu Grund liegende absolute Anschauung ist nicht die Anschauung dieses oder jenes Seienden, weil sie sonst empirisch wäre, sondern die Anschauung alles dessen, was als seiend angeschaut und empfunden werden kann. Zwar ist das Object

dieser Anschauung nicht in der Art gegeben, wie das Object einer empirischen Anschauung; aber ein Gegebenes ist es darum doch, und gänzlich zu unterscheiden, auch schlechthin verschieden von einem Objecte das a priori, d h. hier lediglich aus der Natur der menschlichen Intelligenz und ihrer Gesetzmässigkeit bestimmt wird. Was die absolute Anschauung selbst, und sofern sie eben absolut ist, anlangt; so kann sie nur von ihrer formalen Seite aus dem menschlichen Geiste allein erklärt werden, von ihrer materialen Seite aber stellt sie die in dem menschlichen Bewusstsein empfangene Unendlichkeit der Natur dar, während die empirische Anschauung immer nur die Empfängniss eines Einzelnen ist. Das Object der absoluten Anschauung des Raumes, also der Raum schlechthin und als Unendliches betrachtet, kann nicht so gegeben sein, wie das Object der Anschauung eines einzelnen Dinges, sofern es als Raum erfüllend in Betracht kommt; denn das leztere ist *in* dem ersteren gesezt und annehmen, das erstere sei wie das leztere gegeben, heisst, beide seien *neben* einander gegeben, was dem *in* einem andern Gegebensein geradezu widerspricht. Die absolute Anschauung des Raumes, und so auch die absolute Anschauung überhaupt, entsteht somit auch nicht aus der *Abstraction* des an den betreffenden empirischen Anschauungen Gemeinsamen; denn dann wären sie ein logischer Begriff, aber keine Anschauungen. Man kann demnach, da das wirkliche Vorhandensein absoluter Anschauungen in den absoluten Anschauungen von Zeit und Raum ausser allem Zweifel ist, dem menschlichen Geiste die Fähigkeit absoluter Anschauung und zwar als eine besondere oder eigene Fähigkeit nicht absprechen. Denn wenn auch die absolute Anschauung, so wie sie in der Wissenschaft gebraucht wird, den empirischen Anschauungen nicht vorhergeht, und der

Zeit nach durch die leztern bedingt wird; so ist doch ihr Auftreten und ihr Dasein, überhaupt ihr Wesen, nicht aus der empirischen Anschauung begreiflich. Darauf hätte schon die Symmetrie und Gleichförmigkeit, welche in dem Ganzen der menschlichen Intelligenz sein muss, leiten können, welche aber ohne die Annahme eines Vermögens absoluter Anschauung vergebens gesucht wird. Denn wie der Vorstellung die empirische Anschauung entspricht, jene als das einfachste Element des abgeleiteten, diese als das einfachste Element des Grundbewusstseins betrachtet; so entspricht den Begriffen und insbesondere den allgemeinen Begriffen die absolute Anschauung. Jene zwei zusammen geben eine empirisch-reale Erkenntniss, diese eine speculativ-reale Erkenntniss und machen die wesentlichen Bestandtheile (Momente) einer Idee aus.

Die unbedingten Vorstellungen sind zunächst und ganz allgemein genommen die logischen Gesetze des Denkens; der Satz der Identität, des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. Im besondern sind es solche allgemeine Sätze, die man identische Urtheile nennt und insgesammt aus der Anwendung jener auf irgend ein Materiale der Erkenntniss entspringen. Diese Anwendung ist aber sehr streng von der Anwendung zu unterscheiden, wornach man die logischen Gesetze des Denkens auf eine absolute Anschauung bezieht. Denn aus der leztern, und aus ihr allein, gehen die Axiomata für die Wissenschaften hervor, die mehr als bloss identische Sätze sind. Ich will an einigen Grundsätzen der Euklideischen Geometrie meine Behauptung erhärten, wodurch sich dieselbe auch in Ansehung der Philosophie wird gerechtfertigt finden. Nebenbei darf ich mir vielleicht schmeicheln, auch den wissenschaftlichen Mathematikern einigen Dienst zu leisten, die über ihre Grundsätze noch nicht hinlänglich orientirt

sind, da sie dieselben nur von ihrer materialen Seite, wornach sie eben unwidersprechliche und zur Anfbauung ihrer Wissenschaft unentbehrliche Wahrheiten sind, kennen. Nach der absoluten Anschauung vom Raume erscheint derselbe als ein nach den drei Richtungen der Länge, Breite und Höhe oder Tiefe Ausgedehntes bloss als solches. Diese Anschauung wird empirisch fixirt durch drei Linien, davon sich zwei AB, CD (etwa unter rechten Winkeln) schneiden in G, und die dritte EF aus einer andern Ebene, als die Ebene der zwei ersten Linien ist, durch der lezteren Durchschnittspunct (etwa senkrecht) hindurch geht; also so:



Nun lautet der achte Euklideische Grundsatz so: extensa, quae sibi mutuo congruunt, sunt aequalia. Ich behaupte, dieser Satz sei nichts anderes, als das Resultat der Beziehung des principium contradictionis (oder auch identitatis) auf die absolute Anschauung vom Raume. Der Satz des Widerspruches lautet: eine Vorstellung ist wahr (logisch richtig), deren Mannigfaltiges zu einer Einheit streng verbunden werden kann, oder, die in Ansehung ihres Mannigfaltigen so beschaffen ist, dass keines dem andern wiederspricht; ein Begriff ist wahr (logisch richtig), wenn keines seiner Merkmale

dem andern widerspricht. In unserem Falle nun ist das Bezogene d. i. das Object, dem die Beziehung der logischen Gesetze des Denkens auf die absolute Anschauung vom Raume gilt, eine *Figur* d. h. ein *bestimmter* Raum im Gegensatz des unbestimmten oder unendlichen Raumes, mit andern Worten: ein begränzter Raum im Gegensatze des unbegrenzten Raumes, der das Object der absoluten Anschauung ist. — Der obige Grundsatz ist zunächst und eigentlich ein Corollarium des allgemeineren Axioms: jedes Ding (jede discrete [Zahl], jede stetig ausgedehnte [Figur] Grösse) ist sich selbst gleich, das, wie schon der erste Anblick zeigt, aus der Anwendung des Satzes der Identität auf das Object der Mathematik unmittelbar entspringt. Aber es ist unsere Absicht, jenen Grundsatz aus dem Satze des Widerspruchs abzuleiten, und der Umstand, dass er auf zweierlei Weise gefunden werden kann, ist kein zufälliger oder subjectiver d. i. willkürlicher, sondern in dem Verhältniss begründet, in welchem der Satz der Identität zu dem Satze des Widerspruchs steht, wornach der leztere eigentlich nur ein Corollarium des ersten ist *). — Eine Figur, die mit einer andern congruirt, ist nach dem Begriffe eine solche, welche mit ihr eine *schlechthin* identische Begränzung des unbegränzten Raumes darstellt. Die Vorstellung, welche beide Figuren zu einem Ganzen (in dem Grundsatze) verbinden soll, ist nur in dem Begriffe der absoluten Gleichheit möglich, weil es widersprechend ist, bei zwei räumlichen Dingen, d. h. bei solchen, in Ansehung derer allein die Verschiedenheit der Begränzung des unbegränzten Raumes einen Unterschied statuirt, irgend eine Ungleichheit zu denken, nach dem die Identität der Raumbegränzung festgesezt worden ist.

---

*) Man vergleiche oben S. 32.

Der eilfte Eukli̇deische Grundsatz ist ein Zankapfel, um welche sich philosophische Mathematiker seit langer Zeit hin- und hergestritten haben, und die über ihm entstandene Streitfrage: ob er wirklich ein Axiom, oder ein Theorem sei, ist meines Wissens noch nicht zur Entscheidung gebracht worden *). Ich betrachte desshalb ihn vorzüglich als den lapis lydius meiner Ansicht über die Mathematik als Wissenschaft und der obigen Behauptung. Die materialistisch-gesinnten Ma-

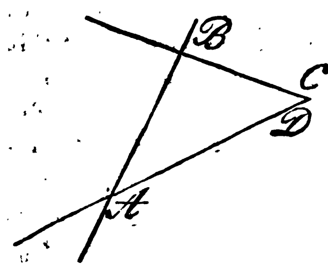
*) Darüber hat die mathematische Literatur eine Menge Schriften aufzuweisen, deren Angabe nicht hieher gehört. Nur auf eine Dissertation will ich hinweisen, die unter *Kästners* Beistand von einem jungen Manne geschrieben wurde, der sich nachmals als einen der gelehrtesten und scharfsinnigsten Mathematiker unter den Deutschen auswies: ich meine des berühmten (ehemaligen Professors zu Halle) *Klügel*, Conatuum praecipuorum theoriam parallelarum demonstrandi recensio. Goettingae, 1763 womit zu vergleichen ist: Desselben mathemat. Wörterbuch, 3 Bd. S. 728 ff. Klügel gibt dem Euklid recht, dass er den fraglichen Satz für ein Axiom ansah; den eigentlichen Fragepunct hiebei gibt er aber so an: Wenn die Euklideische Definition von Parallelen, wornach sie gerade in einer Ebene befindliche Linien sind, die nicht zusammen kommen, so weit sie auch nach beiden Gegenden hin verlängert werden, zu Grund gelegt wird; kann man zwar streng beweisen, dass was immer für zwei gerade Linien, die von einer dritten so geschnitten werden, dass die inneren Winkel = 2 R, der äussere und gegenüberliegende innere einander gleich sind, parallel sein müssen; aber der umgekehrte Satz: dass alle Parallelen, wenn sie von einer dritten Linie geschnitten werden, mit ihr die angegebenen Winkel machen, kann nur mit Hülfe des eilften Axioms bewiesen werden. Es entsteht nämlich hier die Frage: Ist das Nichtschneiden (Parallelsein) nothwendig mit einer Gleichheit des äussern und gegenüberliegenden innern Winkels verbunden? Oder, hat die Ungleichheit dieser Winkel nothwendig das Schneiden (Nichtparallelsein) zur Folge? Das lezte nimmt Euklide als Grundsatz an. Es ist der, sezt Klügel hinzu, als solcher häufig angefochtene eilfte des ersten Buchs.

thematiker, d. h. diejenigen, welche für die Schönheit der Mathematik *als Wissenschaft* keinen Sinn haben, gehen über die Sache ganz leicht hinweg, da sie selbst über allen Zweifel erhaben ist, und belächeln wohl gar die Bemühungen derjenigen, welche ihre eigenthümliche Natur zu erforschen bestrebt gewesen sind. Es ist eine Art von gemeinem materiellem Interesse, das sie zu andern Dingen hinzieht, während gerade sie am meisten geeignet ist, jenes reine Wohlgefallen zu erzeugen und zu beleben, welches als eine der höchsten Früchte und Genüsse des mathematischen Studiums überhaupt so oft gepriesen worden ist. — Unsere Behauptung ist: Urtheile, die unmittelbar aus der absoluten Anschauung des Raumes unter alleiniger Anwendung der Grundgesetze des Denkens (weil *Anschauung allein* kein Urtheil geben kann) entspringen, sind Axiome der Geometrie. Denn sie sind nothwendig wahr und von keinem andern Satze abzuleiten, d. h. sie sind primitive Urtheile und unmittelbare Wahrheiten, da die Anwendung der Grundgesetze des Denkens nicht im eigentlichen Sinne eine Ableitung aus ihnen begründet, weil sie nur darum hinzukommen müssen, damit überhaupt ein Urtheil, und Beziehungsweise ein Satz, entstehe. Diess vorausgeschickt, ist das erste, dass man sich über die richtige Definition *gerader Parallelen* verständige. Der Begriff einer geraden Linie ist der Begriff einer Richtung schlechthin im Raume; denn es ist widersprechend, eine Richtung schlechthin sich anders, als unter dem Bilde einer geraden Linie vorzustellen. Zwei in einer Ebene sich befindliche gerade Linien lassen nur eine Vergleichung zu, da sie nur ein Merkmal haben, die Vergleichung ihrer *Richtungen*. Bei Richtungen schlechthin und ihrer Vergleichung, sofern sie in einer Ebene gedacht werden, sind nur die zwei Fälle möglich: entweder sie durchkreuzen sich, oder

sie durchkreuzen sich nicht. Fixirt man den ursprünglichen Begriff einer Richtung schlechthin durch das Bild einer geraden Linie; so lauten diese Fälle so: zwei Linien einer Ebene, hinlänglich verlängert oder unbegränzt gedacht, schneiden sich entweder in einem Puncte, oder sie schneiden sich nicht. Im leztern Falle heissen sie parallel. Linien des ersten Falles sind mithin auf der einen Seite in einem Puncte mit einander verbunden; und da zwei Linien jederzeit durch eine Gerade verbunden werden können, so hat die Forderung, solches auf der andern Seite zu bewerkstelligen, nichts gegen sich, d. h. das Gegentheil ist widersprechend. Dadurch ist aber ein Dreieck gegeben. Das obige Dilemma kann demnach auch so gegeben werden: zwei Linien einer Ebene, die von einer dritten geschnitten werden, machen mit dieser entweder ein Dreieck, oder sie machen keines. Soviel ist unmittelbar gewiss und axiomatisch; denn die drei verschiedenen Ausdrücke eines und desselben Urtheils begründen kein Verhältniss der Unterordnung des einen unter den andern, also auch kein Verhältniss synthetischer Dependenz, sondern allein einer logischen. Das erstere müsste aber sein, wenn sich der eine von dem andern wie Grundsatz und Lehrsatz unterscheiden sollte. Ferner ist unmittelbar gewiss, dass eine gegebene Lage zweier Linien zu einander die Grösse der Winkel bedingt mit einer der Richtung nach gleichfalls gegebenen schneidenden Linie, und umgekehrt. Nun entsteht die Frage: was und wieviel gehört zu dem Beweise, dass der eilfte Euklideische Grundsatz solches wirklich sei, oder nicht sei. Die meisten Mathematiker haben ihn unter die Grundsätze gezählt, bloss desshalb, weil sie ihn nicht beweisen konnten, und doch völlig von seiner Wahrheit überführt waren. Diesem Argument sieht man aber die Noth zu deutlich an. Vielmehr muss man fragen, ob sein Inhalt etwas betrifft, wodurch die An-

schauung des Raumes synthetisch erweitert wird, also dass man weiterhin mit Recht fragt, welches der Grund sei, worauf wir uns dabei stützen — in dem Falle nämlich, dass die erste Frage bejaht werden müsste.

Der oft genannte Satz heisst aber: Si in duas rectas lineas AD, BC recta BA incidens angulos interiores BAD, ABC, et ad easdem partes, duobus rectis minores fecerit: duae illae rectae AD, BC, in infinitum productae, *coincident inter se* ex ea parte, ad quam sunt anguli duobus rectis minores.



Dieser Satz, obgleich vollkommen klar und für jeden mit den stärksten Zeugnissen seiner Wahrheit versehen, hat doch als *Grundsatz* genommen immer Anstoss erregt, weil er schon dem ersten Anblick nach weit eher für einen Lehrsatz, als für ein Axiom gehalten wird. Diess und eine Bemerkung von *Proclus* *): es sei lächerlich, einen Satz für indemonstrabel (d. h. für ein Axiom) zu halten, dessen *umgekehrter Theil* bewiesen werden kann (und von Euklid [1. Buch, propositio XXVII. und propositio XXVIII.] bewiesen worden ist), finde ich *gegen* den grundsätzlichen Character unseres Satzes angeführt. Aber diess ist nicht entscheidend. Eigentlich lautet der Satz so: drei Linien in einer Ebene machen ein Dreieck, wenn zwei an einer und derselben Seite liegenden Winkel kleiner als zwei Rechte sind. Damit ist man offenbar über die Begriffe einer geraden Linie, der Richtungen (Winkel) zweier oder dreier

*) Im III. Buch seiner Commentarien über den Euklid. Klügel, in der angeführten Dissertation p. IV. hat darauf hingewiesen.

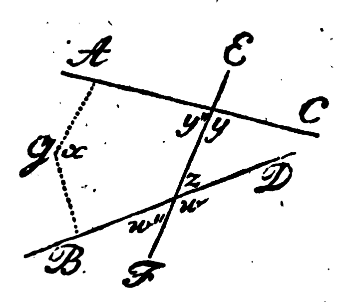
Linien, kurz, über den Begriff eines Dreiecks, was darin gesezt ist und analytisch daraus gefunden werden kann, hinausgegangen. Denn es ist damit eine *besondere* Eigenschaft des Dreiecks ausgesprochen*) und alle Eigenschaften eines Dreiecks, die *mehr* besagen, als dass ein Dreieck eine Begränzung des absoluten Raumes durch drei gerade Linien sei, sind *synthetische* Erweiterungen des Begriffs eines Dreiecks, welche bewiesen werden müssen, d. h. Theoremata ausmachen. Mithin gehört der fragliche Satz nicht zu jenen reinen oder Grund-Begriffen der Geometrie, die lediglich aus der Anwendung der logischen Gesetze auf die absolute Anschauung des Raumes, mit Ausschliessung jedes Dritten, entspringen; er ist, mit andern Worten, ein Theorem.

Mehr hierüber vorzubringen, erfordert die Anlage unseres Buches nicht. Da wir aber einmal in das Specielle der mathematischen Wissenschaften uns eingelassen haben, wie wir mussten; so wird es manchen Lesern nicht unangenehm sein, wenn wir jezt auch den Beweis des eilften Euklideischen Axioms vorlegen, nachdem wir es für ein Theorem, d. h. für einen erweisbaren und unerweisbedürftigen Satz erklärt haben. — An die Stelle des eilften Euklideischen Axioms setzen wir den obigen axiomatisch hingestellten Satz: Zwei Linien einer Ebene, die von einer dritten geschnitten werden, machen mit dieser entweder ein Dreieck, oder sie machen keines**). Nun ist zweierlei

*) Vergl. die XVI. Propos des 1. Buchs der Elemente.

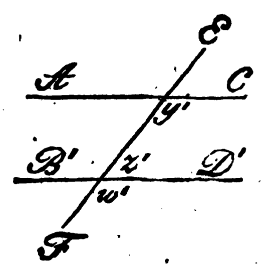
**) D. h. sie bilden keine *Figur*, worunter man eine durchaus *bestimmte* Raumbegränzung versteht. Dann wäre die Parabel z. B. freilich keine Figur, diess thut aber der Sache der Elementargeometrie keinen Eintrag, da es ungleich wissenschaftlicher ist, den Begriff von einer Figur an der Schwelle der höheren Geometrie zu *verallgemeinern*, als das umgekehrte Verfahren.

zu leisten: erstens ist der eilfte Euklideische Grundsatz zu beweisen, und zweitens das XXIX. Theorem, das ohne jenen Satz *als Grundsatz* angenommen nicht erwiesen werden konnte, entweder unabhängig von ihm darzustellen, oder durch ihn, nachdem er selbst erst bewiesen worden ist, zu beweisen.



Satz. Zwei Linien AC, BD einer Ebene, die von einer dritten EF so geschnitten werden, dass die innern Winkel y, z zusammengenommen kleiner als zwei rechte Winkel sind, laufen auf der Seite dieser Winkel zusammen.

Beweis. Erstens: sie laufen zusammen. Denn zwei Linien einer Ebene, die von einer dritten wie immer geschnitten werden, machen mit ihr entweder ein Dreieck, oder sie machen keines (sind nicht parallel, oder sie sind parallel); ein drittes ist unmöglich (zu Folge axiom. 11). Nach der Voraussetzung ist $z + y < 2 R$; mithin $w > y$ (prop. XIII. lib. I. Euklid.)



Nun setze man ein anderes Paar gerader Linien A′C′, B′D′ einer Ebene, welche von einer dritten EF so geschnitten worden, dass $w' = w$ und $z' + y' = 2R$, sonach $w' = y'$, *so hängt in Ansehung beider Paare A′C′, B′D′ und AC, BD das*: ob sie zusammentreffen, oder nicht zusammentreffen, *lediglich von dem Winkel y′ und y ab.* Denn w' ist $= w$, mithin auch $z' = z$. Nun ist $w' = y'$; mithin A′C′ mit B′D′ parallel (prop. XXVII.) Wenn also $w \gtrless y$; so ist AC mit BD nicht parallel, d. h. beide machen mit EF ein Dreieck, von welcher Seite es auch sein mag *).

Zweitens: sie laufen von der Seite zusammen, da $y + z < 2R$, oder $w > y$. Denn gesezt, sie laufen auf der andern Seite, in G, zusammen; so ist GEF ein Dreieck. w'' ist mithin (prop. XVI) $>$ als y''. Nun ist aber $w'' + w = y'' + y$ (prop. XIII), folglich $w'' = y'' + y - w$, und $w > y$; mithin ist $w'' = y'' - a$ (wenn $a = w - y$). Also ist $w'' < y''$. Nimmt man an, die Linien AC, BD laufen auf der Seite G zusammen, so müsste $w'' >$ als y'' sei. Folglich ist diese Annahme

---

*) Die Beweiskraft liegt in dem Axiom: zwei Linien einer Ebene, von einer dritten geschnitten, machen entweder ein Dreieck, oder sie machen keines, *und* in *der* Construction, wornach das Entweder Oder des Axioms durch den Winkel y oder y′, und durch ihn allein *bestimmt* wird. Der Winkel y′, welcher den Parallelismus der Linie A′C′ mit B′D′ entscheidet, kann nur *einer* sein. Denn setzet, es sei noch ein anderer Winkel möglich (y″), unter welchem die A′C′ mit B′D′ parallel ist; so ist mit dem Parallelismus zweier Linien nicht nothwendig verbunden, dass die innern Winkel gleich zwei Rechten sind; denn nach der Annahme ist $z' + y' = 2R$ und $y' \gtrless y''$, mithin $z' + y'' \gtrless 2R$. Diess widerspricht aber der 28. Proposition. Man vergl. den *Anhang*.

absurd und die Linien AC und BD laufen nicht nur zusammen, sondern auch auf der durch den Satz bemerkten Seite zusammen.

Unsere Demonstration gilt auch für den allgemeinern Satz: Wenn zwei Linien einer Ebene von einer dritten so geschnitten werden, dass die innern Winkel zusammengenommen grösser oder kleiner als zwei rechte sind; so sind diese Linien nicht parallel, d. h. sie laufen zusammen. Zu dieser Proposition verhält sich dann der zweite Theil unseres obigen Satzes als Zusatz.

An die Stelle des neun und zwanzigsten Euklideischen Satzes tritt das eilfte Euklideische Axiom, als Theorem mit dem so eben geführten Beweise, und der bisherige neun und zwanzigste Satz wird der dreissigste, dessen Beweis sich auf den neun und zwanzigsten, statt wie bisher, auf das eilfte Axiom beruft. Wir kehren zu unserem eigentlichen Gegenstand zurück.

Es war die Frage zu beantworten, wie die unbedingte Vorstellung mit der absoluten Anschauung sich verbinde, und es wurde nach einer Verbindung gefragt, deren Resultate *mehr* als bloss identische Sätze, nämlich Axiome wären, die in den Wissenschaften von unmittelbarem und wahrhaft förderlichem Gebrauche sein müssten. Denn die Gesetze des Denkens, die allein die Form unseres Erkennens bedingen, und die sogenannten identischen Urtheile, deren Object das Objective schlechthin oder das objectiv Mögliche ist, sind beide, obgleich unter der Kategorie des unbedingten Vorstellens begriffen, doch wesentlich von demjenigen zu unterscheiden, was wir ein wissenschaftliches Axiom oder eine unbedingte Vorstellung, bezogen auf eine absolute Anschauung, nennen. Wir haben gezeigt, dass die Axiome der Geometrie nichts anderes sind als die unmittelbare, und nach allen Seiten hin ausgeführte Anwendung der Form unseres Denkens auf

die absolute Anschauung vom Raume. Wenigstens ist aus dem wenigen, das wir beigebracht haben, dieser allgemeine Schluss leicht und mit Sicherheit abzuleiten und auf die gesammte Mathematik überzutragen. Inwieweit wir aber hier die Mathematik in Betracht gezogen haben, insoweit unterscheidet sich *keine* menschliche Wissenschaft von ihr *wesentlich*, sondern nur dem Grade nach. Unsere Behauptung gilt also auch von ihnen mutatis mutandis.

Inwiefern die wesentlichen Momente der Erfahrung Vorstellung und empirische Anschauung sind, insoferne liegt ihr Fundamentales in einer unbedingten Vorstellung und respective absoluten Anschauung. Nun kommt aber eine absolute Anschauung nicht *unabhängig* von den empirischen Anschauungen zu Stande, und durch die leztern sind die empirischen Vorstellungen bedingt; mithin ist der Grund der Erfahrung nicht das, was Kant unter dem Ausdruck «synthetische Urtheile a priori» versteht, und die Axiome, welche die Fundamente aller Wissenschaften ausmachen, sind keineswegs reine, von der Erfahrung schlechthin unabhängige Grundsätze. Wenn nun die Philosophie die Aufgabe hat, die Erfahrung zu begründen, so kann diess nicht schlechthin unabhängig von ihr geschehen, und eine rein aprioristische Philosophie ist ein Unding.

Oben haben wir gezeigt, die Erfahrung erklären heisse: die Vorstellung *und ihre Synthesis* begreiflich machen. Unter der Synthesis der Vorstellung überhaupt begreife ich die Art der Verknüpfung zweier oder mehrerer Vorstellungen, wodurch einer Vorstellung Bestimmungen zukommen, die in der ihr vorhergehenden Vorstellung schlechterdings nicht gegeben sind, auch durch blosse Analysis aus ihr nicht herausgebracht werden können. Indem ich sonach die Synthesis der Vorstellung erkläre, werde ich das Princip der Erweiterung unserer Erkenntnisse überhaupt namhaft machen

müssen. — Soviel ist gewiss: durch blosses Denken wird unsere Erkenntniss von Objecten (ausgenommen die Erkenntniss, deren Object das Denken selbst ist) nicht erweitert; vielmehr sind das Wahrnehmungsvermögen und die Einbildungskraft die einzigen Factoren, dadurch eine Erweiterung der Erkenntniss zu Stande kommt. Die Erfahrung selbst ist nichts anderes, als eine Reihe empirischer Erkenntnisse, deren Synthesis auf der empirischen Anschauung beruht. Da aber diese Synthesis der Erkenntniss eine bedingte und relative ist, so entsteht eben die Frage nach dem absoluten und unbedingten Grunde aller Synthesis. Nun ist es ein sehr natürlicher Schluss, dass dassjenige, was irgend ein Glied in der Reihe der Erfahrungserkenntnisse, mit andern Worten, was das *allgemeine Glied* dieser Reihe begründet, auch das Gesetz des Fortgangs der Glieder begründen werde. Denn es liegt sogar in dem *Begriffe* des allgemeinen Gliedes (terminus generalis) einer Reihe, dass sein Princip zugleich das Princip des Fortgangs der Reihe sei, weil es sonst nicht das Princip des *allgemeinen* Gliedes sein könnte. Die unbedingte Vorstellung also (das unbedingte Denken) und die absolute Anschauung sind die lezten Principien der Synthesis der Erfahrung und aller Erkenntniss. Was soll das heissen? Da die absolute Anschauung ihr Inhaltliches nicht ganz und gar an die Axiome absetzen kann, sondern nur das Allgemeinste desselben, oder, da die unmittelbare und nächste Beziehung der Gesetze des Denkens auf die absolute Anschauung den Inhalt der leztern nur auf das unbestimmteste bestimmen kann; so wird die absolute Anschauung den Verlauf einer Wissenschaft dergestalt *begleiten*, dass in demselben Maasse, als die Begriffe (Vorstellungen) an Bestimmtheit zu und an Unbestimmtheit abnehmen, die absolute Anschauung ihren Inhalt abgibt. Nun besteht aber die Erweiterung

unserer realen *Erkenntniss überhaupt* in dem Fortgange vom Unbestimmten zum Bestimmten und von diesem zu einem Mehr-Bestimmten, kurz, in dem gerade Umgekehrten von dem, was den Fortgang der Erkenntniss, die leztere bloss logisch genommen, characterisirt, an deren Ende das schlechthin Allgemeine ist, wie an dem Ende jener das schlechthin Besondere. Denn das Gesetz, welches zwischen zwei unmittelbar zusammengehörigen Begriffen oder Sätzen statt findet, ist das, dass der leztere immer das Mehrbestimmte des ersteren ist. Mithin ist das Gesetz des synthetischen Fortganges unserer Erkenntniss eben dasselbe mit dem Gesetze, nach welchem die absolute Anschauung, wenn sie durch das Denken determinirt wird, ihren Verlauf nimmt. Man könnte einwenden: die *empirischen* Anschauungen seien in ihrem Fortgange ganz dem gemäss, was wir als das Wesentliche des synthetischen Fortganges der Erkenntniss überhaupt ausgezeichnet haben. Ich will das nicht in Abrede stellen, aber desto mehr den etwaigen Schluss, dass desshalb die absolute Anschauung ganz entbehrlich sei. Denn die empirischen Anschauungen haben nur in der absoluten ihren gemeinschaftlichen Boden, und das Band, durch das sie allein zu einem Ganzen verknüpft werden können, liegt nicht in ihnen, sondern in der ihnen allen gemeinsamen Beziehung auf die absolute Anschauung. Und hiemit sind wir bei dem Puncte angekommen, auf welchem man einsieht, wie und warum die Principien des synthetischen Fortganges unserer Erkenntniss überhaupt die Principien der Synthesis der Erfahrung sind. Denn wenn jede empirische Anschauung für sich allein dasteht, und die Art, wie sie sich mit einander verbinden — in dem empirischen Bewusstsein — nur ein *relatives* Verbundensein enthält; so kann allein eine unbedingte Anschauung, die zwar nicht unabhängig von ihnen ent-

steht, jedoch als solche aus einer eigenen Quelle entspringt, die absolute Verbindung der Erfahrungserkenntnisse liefern. —

Aus all diesem kann man erkennen, wie sehr es gegründet sei, die Speculation über die Erfahrung zu erheben; man kann aber auch erkennen, wie leicht es war, diese Unterschiedenheit der Speculation und Erfahrung zu übertreiben, zu einer wahren Verschiedenheit zu gestalten, und die Erhabenheit der Speculation über die Erfahrung auf einen Monarchismus der Philosophie zu steigern.

Es ist falsch, einen *absoluten Grundsatz* zum Princip der Philosophie zu machen, um die Erfahrung zu begründen und die Speculation in ihrem rechten Glanze zu zeigen. Denn was sind bei den Philosophen, nach der Erfahrung, solche Grundsätze? Sind sie denn auch mehr, als eine unbedingte Vorstellung, und haben sie wohl auch einen, nur aus der Wahrnehmung abzuleitenden, Fundus zur Erweiterung unserer Erkenntnisse in sich? Keines von beiden. Aber darauf ist man desshalb so häufig verfallen, weil es dem Streben nach Wissenschaftlichkeit und unbedingter Evidenz am nächsten lag; weil das Beispiel der Mathematik den Neid der Philosophie erregte und zur Nachahmung aufforderte, ob man gleich die Gründe gar nicht verstand, auf welchen das wissenschaftliche Wesen der Mathematik beruht. *Leibnitz* und *Wolf* waren *zu sehr* Mathematiker: die mechanische Fertigkeit des mathematischen Denkens und Erkennens, die auf dem gänzlichen Vergessen der absoluten Anschauung von Zeit und Raum, d. i. auf einem unbewussten Gebrauche derselben, beruht, war bei ihnen so gross, dass sie ihnen den eigentlichen Organismus der Mathematik als Wissenschaft verdunkelte und sogar ganz entrückte; *Fichte* und seines Gleichen waren *zu wenig* Mathematiker, als dass ihnen

das wahre Wesen dieser Wissenschaft hätte offenbar werden können. Daher die erfolglose, weilt ganz verkehrte Anwendung derselben auf die Philosophie!

Es ist falsch, eine absolute Anschauung, die von aller empirischen Anschauung gänzlich getrennt ist, zur Grundlage der Speculation zu machen. Denn wie soll man die Erfahrung in einem Versuche *begründet* finden, der auch den lezten Faden, durch den sie mit der Speculation zusammenhängen könnte, entzwei schneidet? Wo zwischen zwei Dingen das Verhältniss des Grundes, und respective des Begründetseins des zweiten durch das erste, statuirt wird, da sollte man doch nicht *allen* Zusammenhang beider aufheben wollen. So ist aber der Spinozismus und die Schellingische Philosophie beschaffen. Auf die leztere kommen wir noch eigens zu sprechen. Was jedoch den Spinozismus anlangt, so sollte durch ihn das von Cartesius unaufgelösst zurückgelassene Problem von dem wahren Verhältniss des Denkens zum Sein aufgelösst werden, ein Problem, das, in seinem allgemeinsten Verstande genommen, die Aufgabe von dem Räthsel der Welt und des menschlichen Daseins in sich fasst. Die dritte Erkenntnissart des Spinoza, von ihm selbst als eine intuitive beschrieben, löset jenes Problem mit einem Schlag. Auf dem Standpuncte der Erfahrung nämlich herrscht unaustilgbar die Unterscheidung zwischen realen Dingen, Dingen, die bloss *so scheinen*, wie sie erscheinen, Dingen der Einbildungskraft und des abstrahirenden Verstandes. Das reale Dasein, der Character der Wirklichkeit ausser dem Verstande, der Einbildungskraft und dem Sinnentruge wird hier als eine Eigenschaft gewisser Dinge, die wir uns vorstellen, genommen, wodurch wir sie von andern Dingen, die wir uns gleichfalls vorstellen, unterscheiden. Wenn nun Jemand (versteht sich nur ein Philosoph; denn die Andern

sind dazu zu furchtsam), auftritt mit der Behauptung, das Sein sei keine Eigenschaft, dadurch wir Dinge der Vorstellungen von einander unterscheiden, sondern alles andere, was wir uns nur immer vorstellen mögen, seien gewisse Eigenschaften an jenem: (So seien z. B. das Denken, das Vorstellen so gut, als die Materie und die ausgedehnten Wesen überhaupt nur Eigenschaften des einen und selben schlechthin identischen Wesens, des Seins) so stellt sich ein solcher nicht nur etwa bloss über die Erfahrung, um sie zu begründen, sondern an einen Ort, wo die Erfahrung als das Nichts und das Nichtige erscheint, die Speculation aber als das Einzige und Rechte. Es ist das ein Kunststück der philosophischen Kunst, das, ohne Prahlerei zu reden, das Wunderbare selbst übertrifft, ja, so zu sagen, schlechterdings unmöglich ist *).

Es ist falsch, ein apriorisches Wissen (im Sinne Kants) in der Philosophie anzustreben, vorgeblich, um die Erfahrung zu begründen. Denn wie wir gezeigt haben, braucht man zur Begründung der Erfahrung die Erfahrung nicht so weit zu überspringen, als das apriorische Wissen im Sinne Kants anzeigt. Eine Erkenntniss, die von der Erfahrung schlechthin unabhängig sein und über Objecte etwas festsetzen soll, noch ehe sie gegeben sind, kann kein Fundament für die Erfahrung abgeben, weil beide die begründende und die begründete Erkenntniss contradictorisch entgegengesetzte Dinge sind, wodurch kein Verhältniss des Zusammenseins beider möglich gemacht wird, da, wenn das eine ist, das andere nothwendig nicht ist.

§. 85.

Endlich und zuletzt fragt sich in Ansehung der Grundvoraussetzung des Kantischen Systems, ob sie

*) *Lichtenbergs* vermischte Schriften, 3. Bd. S. 234.

nicht etwa ex post, d. h. am Ende des Systems, und durch es, zur unumstösslichen Wahrheit werde (§. 83). Kant selbst gibt uns den Leitfaden an die Hand, die Untersuchung seines Systems auch nach dieser Richtung hin vorzunehmen. Denn er stellt den Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft wie eine *Hyothese* hin, die durch ihre factische Tauglichkeit zur Auflösung der Räthsel der Philosophie ihre Wahrheit ausser Zweifel setzen soll. «Ich sollte meinen, sagt er*), die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zu Stande gebrachte Revolution, das geworden sind, was sie jezt sind**), wäre merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vortheilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, soviel ihre Analogie, *als Vernunfterkenntnisse*, mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniss müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen***)

*) Kr. d. r. V. Vorr. zur 2. Aufl. S. XV.

**) Kant datirt die Revolution in der Mathematik von dem Augenblicke an, da Jemand fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sehe, oder auch dem *blossen* Begriffe derselben, nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern nur das, was er selbst nach Begriffen a priori hineindachte und darstellte (durch Construction), hervorbringen müsse, und dass er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem nothwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäss selbst in sie gelegt hat, a. agf. O. S. XI. Die Revolution in der Physik schreibt er dem Einfalle zu: demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineingelegt, gemäss das in ihr zu suchen, (nicht ihr anzudichten) was sie von dieser lernen muss, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde, a. agf. O. S. XIII.

***) D. h. dieser eingebildeten leidigen Nothwendigkeit einer Vernunfterkenntniss nachzugehen.

wodurch unsere Erkenntniss erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniss richten, welches so schon besser mit der verlangten *) Möglichkeit einer Erkenntniss derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiemit eben so, als mit dem ersten Gedanken des *Copernikus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen, und dagegen die Sterne in Ruhe liess. In der Metaphysik kann man es nun auf ähnliche Weise versuchen — und am Ende soll vollkommen bestätigt erscheinen, was wir Anfangs nur zum Versuche annahmen.» A. agf. O. S. XX. Erwägt man die Art, wie die Vernunftkritik eingeleitet und durchgeführt wird; so gibt sich zu erkennen, dass bei allen einzelnen Theilen dieses Systems die oft angeführte Voraussetzung wesentlich bestimmend war. Kein Theil dieses Systems wäre ohne jene Voraussetzung *das* geworden, *was* er *ist*. Folglich kann die Bestätigung der Voraussetzung, die Umwandlung der hypothesis in eine thesis aus keinem der *Theile* des Systems abgeleitet werden. Entweder ist also diese Ableitung ganz unmöglich und die Voraussetzung gänzlich grundlos; oder sie muss aus dem System, als *Ganzes* betrachtet, resultiren. Diess ist es denn auch, worauf Kant an mehreren Orten, am ausdrücklichsten in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Vernunftkritik, das

*) D. h. aus der Luft gegriffenen.

meiste Gewicht legt. Die Ansicht, welche er davon hegt, hat eine doppelte Seite. Einmal hält er durch die Kritik der reinen Vernunft für vollkommen ausgemacht, dass der menschliche Geist in seinem Streben nach Einheit (Systematik) in der Erkenntniss fortwährend aufgehalten, und in die grössten Widersprüche verwickelt würde, sobald er sich von der doppelten Betrachtungsweise der Objecte, als Erscheinungen und als Dinge an sich, losmachen, oder die Voraussetzung, dass sich die Gegenstände der Erkenntniss nach uns richten, nicht machen wollte. Dem gemäss will Kant seine Voraussetzung durch das *Ganze* seiner Philosophie, sofern sie *als Wissenschaftslehre* erscheint, bestätigt gefunden haben. Hernach ist es seine Meinung, dass das Unbedingte, also das eigentliche Object der Philosophie als *Metaphysik*, ohne die besagte Voraussetzung gänzlich verloren gehe. Es ist aber höchst merkwürdig und die lezte, auch vornehmste Bestätigung unserer Ansicht von dem durchgängig massgebenden Einfluss der Kantischen Voraussetzung auf das System und alle seine Theile, dass auch diese höchsten Gründe Kants für sein System, d. h. für seine Voraussetzung, nicht unabhängig von ihr Gültigkeit haben.

Das menschliche Wissen soll in sich selbst zerfallen, sich auflösen und an nicht zu hebenden Widersprüchen leiden — ohne die Kantische Voraussetzung. Eine kühne Assertion, wenn man bedenkt, dass mit dieser Voraussetzung, und ihre Richtigkeit zugegeben, das menschliche Wissen nur einen höchst gebrechlichen Zusammenhang darstellt. Ich brauche zum Beweis dessen nur an die Schwäche der Brücke, die eigentlich gar keine ist, zu erinnern, wodurch die eine und selbe Vernunft, als theoretische und praktische in einem offenbaren Zirkel sich bewegend, mit sich selbst vereinigt und ihre Interessen ausgeglichen sein sollen.

Aber das eigentliche Argument, worauf Kant das *Factum* einer Vereinigung der menschlichen Vernunft mit sich selber gründet, ist doch dieses: Ohne die Unterscheidung einer, rücksichtlich des Objects, doppelten Erkenntniss überhaupt, einer Erkenntniss von Dingen, wie sie uns *erscheinen*, und einer Erkenntniss von Dingen, wie sie *an sich beschaffen* sind, soll die Erkenntniss des *Unbedingten*, und *dieses selbst*, also dasjenige, worauf die Endabsicht aller Philosophie gerichtet ist, gänzlich verloren gehen. Denn indem man annehme, alle Erkenntniss sei einerlei Art und gehe auf das An-sich der Dinge, indem man also annehme, die Erkenntniss richte sich nach den Objecten (mit andern Worten, indem man die Voraussetzung des Apriorismus nicht macht und das Absolute auf jene Weise zu erreichen strebt): müsse sich nachmals ergeben, dass das Unbedingte nicht sei. Denn da die Dinge nur insofern für uns sind, als wir sie erkennen, und eine *Erkenntniss* (speculative oder theoretische) des Absoluten unmöglich ist, weil sich diese über die Gegenstände möglicher Erfahrung gar nicht erstreckt; so schliesst der menschliche Geist aus der vollständigen Unmöglichkeit, das Absolute zu *erkennen*, nur gar zu leicht auf das Nichtvorhandensein desselben *). Wie man sieht, beruht das Argument auf der Annahme,

*) Durch die Aufdeckung dieses Umstandes will Kant ein für allemal die in sich selbst uneinige Vernunft mit sich versöhnt, die Grundlage jeder künftigen Metaphysik gefunden und einen ewigen Frieden angebahnt haben, den zu stören oder zu brechen nur Unvernunft und gänzliche Urtheilsunfähigkeit wagen könnten. Ohne das System der Metaphysik selbst aufgestellt zu haben, da die Kritik nur den Grundriss dazu liefern soll, verlangt die letztere für sich doch das Verdienst, der Philosophie den königlichen Weg gezeigt zu haben. Ein grosses Verdienst, wenn es ein wirkliches wäre!

dass die *Erkenntniss* nicht über die Erfahrung hinaus führe. Wir haben aber bewiesen, dass dieser Satz sein Dasein lediglich der Voraussetzung des Apriorismus verdanke; und somit erhält die leztere ihre Gültigkeit sowenig aus dem Ganzen des kritischen Systems, als aus irgend einem Theil desselben.

Aber es ist auch ganz unmöglich, dass die Kantische Hypothesis durch das System des Kriticismus zur unantastbaren Thesis werde. Denn da jeder Theil des leztern von jener wesentlich influenzirt ist; so muss es auch das Ganze sein. Schönheit, innere Festigkeit und Bündigkeit des Systems, und was noch mehr ist, ein freundschaftliches Verhältniss zu den Grundpfeilern des Lebens und der Wirklichkeit kommen ihm aber auch nicht zu Gute und rechtfertigen den Schluss nicht: Im menschlichen Wissen kann nur auf eine Weise System und Einheit sein; hier (im Kriticismus) habt ihr ein solches einiges System, es wird das wahre sein.

§. 87.

Fassen wir das kritische System auch nach der Seite seines Verhältnisses zu dem Standpuncte des Lebens etwas schärfer ins Auge. Ein System, dessen hypothetische Grundlage in ihm selbst nicht apodictisch gemacht werden kann, die zu gleicher Zeit eine Ansicht ausspricht, der eine andere von bedeutendem Gewichte entgegensteht, hat mancherlei zu überwinden, um bei Andern die geforderte Anerkennung sich zu erwerben. Aber einen gefährlicheren Feind, als den Standpunct des Lebens, kann es für ein philosophisches Princip nicht geben. Denn wenn auch zugegeben wird, dass die Speculation, eben weil sie dieses ist, in einen gewissen Gegensatz zum Leben tritt; so verlangt der Standpunct des Lebens für sich doch immer die Erhaltung seines Daseins, und ein Angriff auf dieses ist

schon allein ganz zureichend, um, ohne weitere, besondere und absichtliche Reaction gegen ihn, durch die blosse Macht der Zeit und der Gewohnheit, ein philosophisches System, von dem er ausgeht, unrettbar zu verderben. Die *wesentlichen Stücke* der Empirie nun sind eben das, was den Standpunct des Lebens seinem Dasein nach bedingt. Der Apriorismus aber hebt sie auf, und gibt sie für *Vorurtheile* des gemeinen Menschenverstandes aus. Insgemein gilt nun zwar schon dann etwas für sehr anmassend und dreiste, wenn es gegen ein allgemein Recipirtes, oder auch nur von einigen bedeutenden Auctoritäten Beschütztes gerichtet ist, und die Schmach, womit man das Paradoxe belegt, wird selten durch Gründe ganz ausgetilgt. So erging es den idealistischen Systemen der Deutschen im Auslande fast durchgängig, und unter den Deutschen selbst nicht selten. Allein diese aus der Stimmenmehrheit abfliessende Argumentation ist wenig zu achten als solche; denn sie ist despotischer Natur und läuft an und für sich betrachtet auf etwas Eitles hinaus, das es auch vor dem Angesichte der Wissenschaft bleiben muss *), so lange es nur eine brutale Gewalt, d. h. eine solche zur Unterlage hat, die sich auf keine Gründe einlässt. Dagegen ist auch keine Verkehrtheit für so gross, keine Ungereimtheit für so enorm zu erachten, als wenn die Wissenschaft, die *keine andere* Macht, als die der Gründe hat, eine ihrer Behauptungen ohne alle Unterstützung lässt, die nicht bloss gegen eine hie und da, von diesem oder jenem, da oder dort ausgesprochene Meinung, nein, die gegen die Meinung

*) So gut als das, was *Hobbes* vermuthet, wenn es einmal einträte: Si propositio haec Euclidis, tres anguli trianguli aequales sunt duobus rectis, utilitati eorum, qui *dominantur* contraria esset, non dubito, quin dudum, si non disputata, suppressa fuisset.

aller Zeiten, aller Menschen und aller Orte; die nicht bloss gegen irgend etwas Factisches, sondern gegen das Factische an allem Factischen verstösst. Die allgemeine Meinung, von der ich rede, die von dem Princip des Apriorismus überhaupt und des Kantianismus insbesondere zu einem blossen Vorurtheil herabgesezt wird, die aber wegen ihrer durchgängigen Allgemeinheit wahr sein muss, ist folgende: Die menschliche Erkenntniss richtet sich nach den Gegenständen und geht auf das An-sich der lezteren ein. Denn was der menschliche Geist, sei es auf dem Standpunct der Erfahrung, oder auf dem der Speculation, mit Nothwendigkeit, d. i. so erkennt, dass jedes intelligente Ich an derselben Stelle dieselbe Erkenntniss hat, und das individuelle Ich rücksichtlich einer solchen Erkenntniss das Gattungs-Ich repräsentiren kann — das ist wahr. Angesehen nun diese Nothwendigkeit der Erkenntniss, welche der allein sichere, auch einzige Bürge der Wahrheit *für* den Menschen ist, unterscheidet sich keine Erkenntniss von der andern. Denn die empirische Erkenntniss, die den Character der so eben bestimmten Nothwendigkeit hat, ist ganz aus denselben Gründen, nicht mehr und nicht weniger, wahr, als eine speculativ nothwendige Erkenntniss. Noch ist keinem Philosophen eingefallen, im Ernst zu bestreiten, dass die obige Meinung die Meinung eines *Jeden* ist, der sich auf dem Standpuncte der Erfahrung bewegt, und es ist leicht zu zeigen, auch von *Fichte* offen eingestanden worden, dass das Leben selbst auf ihr beruhe und ihre Wahrheit voraussetze *). Wenn sich aber die Sache so verhält, und der Apriorismus dennoch auf seiner Behauptung besteht; so hat der leztere zu zeigen:

---

*) Philosoph. Journal von Fichte und Niethammer. Fünften Bandes 4. Heft. S. 322 Anmerkung.

1) wie eine nothwendige Erkenntniss wahr und auch nicht wahr sein könne; 2) wie das *ohne Einschränkung gültige* negative Kriterium aller Wahrheit — die Nothwendigkeit — eine damit behaftete Erkenntniss nicht schlechthin, sondern nur relativ, in Bezug auf einen gewissen Standpunct, wahr mache *). Allein man sieht unmittelbar ein, dass ein dergleichen Beweis unmöglich, da die propositio demonstranda in sich widersprechend ist. Unter diesen Umständen kann man auch nicht sagen, dass in das menschliche Wissen *Einheit* und System nur unter der Voraussetzung des Princips des Apriorismus komme, da diese Voraussetzung gleich von vorne herein einen unauflöslichen *Widerstreit* in dem zu Einigenden statuirt.

Die Nothwendigkeit, welche dem Princip der Erfahrung und des Lebens vindicirt wird, ist eine *reale*, und muss wohl unterschieden werden von jener *logischen*, die Kant der Empirie mit Recht abspricht. Sie sagt eigentlich so viel aus: es ist unmöglich und kann in keinem Bewusstsein festgehalten werden, dass die Gegenstände der Erfahrungserkenntniss nicht Dinge an sich und so beschaffen sind, wie wir sie uns vorstellen, wenn wir eine *normale* Vorstellung von ihnen haben. In ihr ist eine von jenen Ueberzeugungen ausgesprochen, die aller Philosophie vorhergehen, ohne deren Zugrundlegung auf *natürliche* Weise nirgends Speculation rege wird. Eine Speculation also, die *sie* umkehrt, ist eben darum verkehrt, und von ihr gilt mit Recht das Wort des Dichters:

*) Zur Vollständigkeit des Beweises würde auch erfordert, zu zeigen, wie die *Ansicht der Empirie* oder des Lebens entstehen musste, und wirklich entstand, da die Festigkeit und Wandellosigkeit, mit der sie sich geltend macht, keinen zufälligen Ursprung zulässt. Dieser Beweis müsste dann wenigstens soweit gehen, dass nichts mehr als das Verständniss von ihm nöthig wäre, um sogleich und für immer von *ihr* abzulassen.

— — Ein Kerl, der speculirt,
Ist wie ein Thier auf grüner Haide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt
Und rings umher liegt schöne grüne Waide.

Es liessen sich noch mehrere Puncte in Anregung bringen, von denen aus die kritische Philosophie als eine durchaus verkehrte Weise, das Problem der Philosophie zu lösen, erscheint; und die von uns hervorgehobenen hätten durch grössere Ausführlichkeit um ein Bedeutendes verstärkt werden können. Allein daran lag uns viel weniger, als an der Nachweisung: wie die Kritik der reinen Vernunft ein durchaus hypothetisches System der Philosophie aufstellt, dessen Assertion auf einem Satze beruht, der weit entfernt, wahr, oder sogar die wahre Grundlage der Philosophie zu sein, einen Irrthum, unter der Idee eines Grössten gedacht, vorstellt, dessen directer Widerstreit mit der Idee und der wahren Absicht der Philosophie demonstrit werden kann.

ZWEITES KAPITEL.

Fichte.

§. 88.

Die Philosophie J. G. Fichte's ruht in dem Höheren, dem Transcendentalismus aus dem sie auch begriffen werden muss, wie das kritische System Kants. Oder wenn man lieber den Ausdruck wählen will, den diese Männer selbst für das Wesentliche und Unterscheidende ihres Philosophirens gebraucht haben, so ruhen beide in dem Kriticismus. Jedoch ist gegen diese Bezeichnung zu bemerken, dass sie nicht *ein* wesentliches Merkmal der philosophischen Systeme, die sie umfasst, ausdrückt, sondern nur den Einfall fixiren sollte: das menschliche Erkenntnissvermögen förmlich zu kritisiren

und die Resultate zur Grundlage der Metaphysik zu machen. Aber schon Fichte, der zweite kritische Philosoph und der es κατ' ἐξοχὴν sein wollte, verliess ganz und gar das kritische Verfahren seines Vorgängers, und philosophirte wieder nicht weniger dogmatisch, als je ein Philosoph zuvor. Eine bewusste oder unbewusste Consequenz leitete ihn desshalb zur Veränderung des Sprachgebrauchs; und nach ihm war nunmehr eine Philosophie kritisch, die das menschliche Ich, das reine Bewusstsein, das von Dingen an sich nichts weiss und wissen will, nicht überschreitet, wogegen Dogmatismus alle jene Philosophieen gescholten wurden, die das Ich nicht für den höchsten Begriff, sondern dafür das Ding (Ens) überhaupt ausgaben *).

§. 89.

Der Begriff der Fichte'schen Philosophie ist unter dem Gattungsbegriffe des Transcendentalismus enthalten, und von jener gilt, was von diesem oben (§. 37 – 52) gesagt worden.

Das Verhältniss des Objectiven an unserer Erkenntniss zum Subjectiven stellte sich durch die besondere Art, wie Kant das Geschäft der Philosophie einleitete, als die Hauptaufgabe aller Philosophie heraus. An diesem Puncte wird sie nun auch von dem Urheber der Wissenschaftslehre angegriffen. Er zeigt (Sieh' oben S. 189 ff.), dass es nur zwei Wege gebe, diese Aufgabe zu lösen: entweder macht man das Ich zum Princip, oder man sezt als solches das Ding an sich. Vor der Vernunft gebe es gar keine Gründe, für das eine oder das andere sich zu entscheiden **). Das System,

*) Philosoph. Journal von Fichte und Niethammer. 5. B. 1. u. 4. Heft. 7. Bd. 1. Heft. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. S. 41 u. a. m. O.

**) Die Gründe, aus welchem sich Fichte für das erstere

welches vom Ich ausgeht, gehört zum Kriticismus, und ist dieser selbst; das System, das vom Dinge an sich ausgeht, ist der Dogmatismus. Darin, sagt Fichte, besteht das Wesen der *kritischen* Philosophie, dass ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts höheres bestimmbar aufgestellt werde und wenn diese Philosophie aus diesem Grundsatze konsequent folgert, so wird sie *Wissenschaftslehre.* Im Gegentheil ist diejenige Philosophie *dogmatisch,* die dem Ich an sich etwas gleich und entgegengesetzt, und diess geschieht in dem höher sein sollenden Begriffe des *Dinges* (Ens), der zugleich völlig willkürlich als der schlechthin höchste aufgestellt wird. Im kritischen System ist das Ding, das im Ich gesezte, im dogmatischen dasjenige, worin das Ich selbst gesezt ist *).

§. 90.

Die Kritik der reinen Vernunft geht von der Erfahrung und dem Standpuncte der Reflexion, als *gegebenen* Stücken, aus. Zeit und Raum, empirisch genommen, und ein Mannigfaltiges der Anschauung werden in ihr nicht erst abgeleitet aus dem Princip der Philosophie, sondern als schon vorhanden betrachtet. Fichte erblickt hierin eine Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit des Systems, denen durch eine allseitige Erschöpfung und Anwendung des Princips, nämlich des absoluten Ich, abgeholfen werden müsse. Die *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* soll diese Lücke ausfüllen, und an ihrem Ende erklärt Fichte: Kant geht in der Kritik der reinen Vernunft von dem Reflexionspuncte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannigfal-

---

entschied, sind oben mit seinen eigenen Worten aufgeführt worden. S. 190 ff.

*) Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. S. 41, 123.

tiges der Anschauung gegeben, in dem Ich, und für das Ich schon vorhanden sind. *Wir* haben dieselben jezt a priori deducirt, und nun sind sie *im Ich* vorhanden. Das *Eigenthümliche* der Wissenschaftslehre in Rücksicht der Theorie ist daher aufgestellt, und wir setzen unsern Leser vor jetzo gerade bei demjenigen Puncte nieder, wo Kant ihn aufnimmt*). Noch bestimmter erklärt sich Fichte hierüber in einem Brief an Jacobi:**) »Ich bin transcendentaler Idealist, *härter* als Kant es war; denn bei ihm ist doch noch ein *Mannigfaltiges der Erfahrung*, zwar mag Gott wissen, wie und woher, *gegeben*, ich aber behaupte mit dürren Worten, dass selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt werde«***).

*) Grundlage der ges. Wissenschaftslehre. S. 448.

**) J. G. Fichte's Leben und literar. Briefwechsel, herausg. von seinem Sohne J. H. Fichte. 2. Thl. S. 181.

***) Hiebei will ich auf etwas hindeuten, das mir ganz ausgemacht zu sein scheint, obgleich, meines Wissens, noch Niemand darauf verfallen ist. Die Andeutung dazu hat Fichte selbst gegeben, und die Acten des Factums sind so unzweideutig, dass ich mich verwundern muss, sie nirgends benutzt gefunden zu haben. Im Eingange der Vorrede zu dem *Begriff der Wissenschaftslehre*, der ersten *eigenthümlich*-philosophischen Schrift Fichte's, erklärt er, durch das Lesen neuerer Skeptiker, besonders des *Aenesidemus* (Schulze) und der vortrefflichen *Maimonischen* Schriften völlig überzeugt worden zu sein, was ihm schon vorher höchst wahrscheinlich gewesen war: dass die Philosophie (nämlich die kritische), selbst durch die neuesten Bemühungen der scharfsinnigsten Männer noch nicht zum Range einer evidenten Wissenschaft erhoben sei. Aber mit *Sal. Maimon* ist Fichte noch viel inniger verbunden. Seine Schriften sind die Brücke von der Kantischen Philosophie zu der Fichteschen, und die von Fichte *ausgeführte* Idee einer *Wissenschaftslehre* ist nach einer Seite hin (nach der Seite des Formellen) so bestimmt in den »Streifereien im Gebiete der Philosophie

§. 91.

Ist die Darlegung des Verhältnisses von dem Subjectiven zum Objectiven in der Einheit des Bewusst-

---

1793», desgleichen noch ausdrücklicher in dem «Versuch einer neuen Logik 1794» enthalten, dass die Congruenz in dem angegebenen Puncte gar nicht erkannt werden kann. Anlangend die Idee von der Philosophie als einer Wissenschaftslehre, so ist folgende Stelle merkwürdig: «Ich wiederhole abermals meine (in den «Streifereien» geäusserte) Behauptung, dass die Philosophie nichts anderes als die Wissenschaft von der blossen Form einer Wissenschaft überhaupt ist. Es liegt ihr so wenig an der (metaphysischen) Wahrheit der *Principien*, wovon sie ausgeht, als der *Resultate*, wozu sie endlich gelangt, an sich, sondern bloss an der Tauglichkeit der Principien als Principien zur Erhaltung der höchsten möglichen Vernunfteinheit. Fictionen sind eben solche Principien, die an sich nicht wahr sind, aber dennoch zum Behuf der wissenschaftlichen Form angenommen werden. So wenig dem Astronomen, als solchem, daran gelegen sein kann, zu bestimmen, ob die Sonne um die Erde, oder die Erde um die Sonne sich bewege, und, wenn er ja das lezte annimmt, diess von ihm nicht wegen der objectiven Wahrheit dieser Hypothese an sich, sondern bloss desswegen geschieht, weil nur unter dieser Voraussetzung ein Weltsystem möglich, und die Astronomie eine systhematische Wissenschaft ist; eben so wenig kann dem wahren Philosophen daran liegen, ob unsere Erkenntniss einen *Realgrund* ausser dem *Erkenntnissvermögen* hat, der sich aus dem Erkenntnissvermögen selbst herleiten lässt, wie die kritischen Philosophen behaupten, und wenn er diesen beipflichtet, so geschieht es bloss desswegen, weil dadurch die höchste mögliche systematische Einheit in unserer Erkenntniss erhalten wird, wodurch alles darin im genauesten Zusammenhange erklärbar ist. Dahingegen die Assertionen der Dogmatiker von den *Dingen an sich* ganz müssig sind, weil sich daraus nichts in unserer Erkenntniss erklären lässt.» Sieh' «Beleuchtung einer Recension meiner Streifereien» u. s. w. vorgedruckt dem «Versuch einer neuen Logik.» S. XXXV. d. Hiezu kann verglichen werden: der kaum angeführte Brief Fichte's an Jacobi; ferner: Versuch einer neuen Darstellung der Wissen-

seins oder der Erkenntniss vorzugsweise Aufgabe der Philosophie, also B = S : O, (§. 89); so lässt sich nunmehr das Wesen der Fichte'schen Philosophie, und ihr Unterschied von der Kantischen in aller Allgemeinheit und Strenge so ausdrücken: Nach Fichte besteht alle Erkenntniss lediglich in einem Subjectiven, oder B = S; nach Kant ist das Erkennbare und soferne etwas erkannt wird subjectiv, oder B = S : x. Diess muss erläutert werden. Es soll aber hiebei eine harte, längst streitige, von den scharfsinnigsten Männern bestrittene Frage über den eigentlichen Geist der Kantischen Philosophie erörtert werden, weil allein dadurch das Verhältniss der Fichte'schen Lehre zu der Kantischen in sein wahres Licht gestellt werden kann. Es fragt sich: weiss Kant, nach dem Princip und Geist seiner Philosophie, etwas von einem Dinge an sich? *) Die meisten Kantianer bejahen die Frage, und Kant selbst hat durch den ganz verwerfenden Ton, in welchem er von der Fichte'schen Wissenschaftslehre gesprochen **),

---

schaftslehre im philosoph. Journal. 5. Bd. 1. Heft. a. a. O. S. 26, 46. und der Begriff der WL. allwärts, vornämlich S. 29. — In folgender Weise aber steht *Maimon* in der Mitte zwischen Kant und Fichte. Maimon hält das kritische System Kants für lückenhaft, unter anderem vorzüglich desswegen, dass es zwar zeigt, mit welchem Rechte (das quid juris) wir reine Begriffe und Urtheile a priori von empirischen Objecten gebrauchen können, inwiefern wir sie als Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gebrauchen müssen; aber die Frage quid facti, d. h. ob wir diese Begriffe und Sätze a priori von empirischen Objecten wirklich gebrauchen, oder nicht, unerörtert liegen liess. Sieh' Verf. e. neu. Logik S. 419; Versuch über die Transcendentalphilosophie. S. 27 ff. Dasjenige nun, worein Fichte das Eigenthümliche seines Kriticismus zum Unterschied von dem Kantischen sezt, kann als die Ausfüllung der von Maimon an der Vernunftkritik gerügten Lücke angesehen werden.

*) Vgl. oben S. 188 Anmerk.

**) Im Intelligenz-Blatt d. A. L. Z. 1799. Nro. 109.

nicht undeutlich mit jenen sich einverstanden erklärt. Der sinnliche Stoff, oder das der Sinnlichkeit *gegebene* Mannigfaltige, so wie manche andere Ausdrücke und Wendungen der Kritik der reinen Vernunft*) können allerdings nicht leicht anders, als aus der Annahme von Dingen an sich erklärt werden. An einem andern Orte**) erklärt Kant sogar: «Die Dinge an sich geben den Stoff zu unsern Empfindungen.» Auf der andern Seite steht aber die Lehre von der Idealität der Zeit und des Raumes und von der reinen Subjectivität der Kategorien der Annahme von Dingen an sich so sehr, und die sonstigen ausdrücklichen Behauptungen Kants stehen noch mehr der Annahme von Dingen an sich entgegen, dass schon sehr frühe 1787 der scharfsinnige Kenner der Kantischen Philosophie, Jacobi, mit grossem Scheine erklärt hat: *ohne* die Voraussetzung von Dingen an sich könne man in das Kantische System nicht hineinkommen, *mit* ihr nicht darin bleiben***). Damit fiele dem Kantischen System ein Widerspruch zur Last, der es mit einemmale aller Ansprüche auf Wahrheit beraubte. Denn das erste Merkmal eines philosophischen Systemes, ein Merkmal, mit dem über die Wahrheit des Systems noch gar nichts entschieden wird, ist strenge Einheit seines Mannigfaltigen. —

Die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? hat den Verfasser der Vernunftkritik bei consequenter Folgerung auf eine allgemeine Theorie des menschlichen *Erkennens* geleitet, nach welcher wir nur *Erscheinungen erkennen* können. Das Objective an einer Erscheinung ist nun allerdings einem Dinge an

---

*) Vgl. zweite Einleitung in d. W. L. im philosophischen Journal von Fichte und Niethammer. 5. Bd. 4. Heft. S. 371.

**) Kants neue Entdeckung u. s. w. S. 70.

***) Jacobis sämmtliche Werke, 2. Bde. S. 304.

sich conträr entgegengesezt, und das, was in der Erscheinung erscheint, ist kein Ding an sich. Aber wenn das Ding an sich A genannt wird, so ist das Object der Erscheinung nicht — A, sondern nur non A. Dieser Theorie gemäss ist jede empirische Erkenntniss, sofern sie Erkenntniss ist oder in Bezug auf das Moment der Erkenntniss an ihr, die Erkenntniss einer Erscheinung und ihr Object kein Ding an sich. Nun besteht aber jede Erkenntniss in einer Einheit von Anschauung und Denken, und das Denken ist als Moment des Erkennens nothwendig auf die Anschauung und das in ihr Gegebene eingeschränkt; aber als Denken ist es nicht an die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung gebunden, sondern hat ein unbegrenztes Feld *). Das Ding an sich ist etwas, das über der Erkenntniss, als einer solchen, liegt und lediglich in dem nothwendigen Denken vorkommt; ein *Noumen* **), welches zu der Erscheinung hinzugedacht wird und werden muss, und durch den practischen Vernunftgebrauch als etwas wahrhaft Seiendes nicht *erkannt*, sondern *subjectiv nothwendig angenommen* wird. Wenn also auch die Kritik der reinen Vernunft von Dingen an sich, die in der Empfindung als Stoff der Anschauung gegeben sein sollen, ausgeht, und im Verlauf des Systems diese Voraussetzung fahren lässt oder einschränkt; so ist sie darum nicht in einen unauflösslichen Widerspruch verstrickt; sondern verfährt nur nach Analogie der regula falsi, ein Verfahren, das in der reinen und angewandten Mathematik oft vorkommt und als durchaus unwissenschaftlich gar nicht bezeichnet werden kann.

Allein das menschliche Bewusstsein ist wesentlich nur eines, und was in dasselbe tritt, sei es nun in Folge

---

*) Kr. d. r. V. S. 166 Anmerk.

**) Kr. d. r. V. S. 294 ff.

des theoretischen oder des practischen Vernunftgebrauchs, sei es als Erkenntniss- oder als Denkact; das alles muss einheitlich zusammen stimmen. *Subjectiv nothwendiges Denken* eines Gegenstandes und objectives *Erkennen* ist eines und dasselbe. Ohne diese Annahme wird die Einheit des Bewusstseins mit einem Schlage zerstört. Darum ist es gänzlich unstatthaft ein und dasselbe Ding bald als Erscheinung zu erkennen, bald als Ding an sich zu denken. Es muss *als dasselbe* erkannt und subjectiv nothwendig gedacht werden; oder es widerspricht sich, wenn man sagt A wird als + A (Ding an sich) *subjectiv nothwendig gedacht*, und als non + A (Erscheinung; non + A ist nicht = — A, denn entweder ist der Begriff der Erscheinung, oder der Begriff eines Dinges an sich ein bloss negativer Begriff. Wenn nun die Erscheinung als + A und das Ding an sich als — A, oder umgekehrt, vorgestellt würden, so wären beide positiv, was nach dem Kantischen Systeme nicht angeht, da sonst die Erscheinung dem Ding an sich contradictorisch entgegengesetzt wäre und das Erkennen dem subjectiv nothwendigen Denken widerspräche) *erkannt*. Ich sage: es widerspricht sich, nicht im logischen Sinne, (denn dem logischen Widerspruch ist Kant entgangen) sondern im metaphysischen Sinne des Wortes, weil es die Einheit des Bewusstseins aufhebt.

Sonach hat also wohl Fichte unrecht, wenn er meint*), Kant wisse, nach dem Geist seiner Philosophie, von Dingen an sich nichts; er habe sich vielmehr den transcendentalen Idealismus unter dem Gesichtspunct der Wissenschaftslehre gedacht, und *im Buchstaben allein* sich zuweilen geirrt. Fichte hat Unrecht, wenn er meint, das Eigenthümliche der Wissenschafts-

*) Zweite Einleit. in d. W. L. l. c. S. 357 ff.

lehre bestehe in der Hervorhebung des Geistes der Kantischen Philosophie und in der Sonderung alles Fremdartigen. Kant hat sich sein System anders *gedacht*, als Fichte; die Differenz liegt nicht etwa bloss in den Worten. Aber der *objective* Geist der Kantischen Philosophie ist in der Wissenschaftslehre zur Erscheinung und zum Ausdruck gekommen. Fichte, mit Kant von dem Transcendentalismus ausgehend, bemerkte wohl, dass es in seinem Wesen liege, das Ding an sich nicht bloss auf eine gewisse Weise, sondern in jeder Weise zu ächten, nicht bloss theilsweisse nicht gelten zu lassen, sondern es, auf dem Gebiete der Speculation, gänzlich zu vernichten. Das Eigenthümliche der Wissenschaftslehre besteht darin, dass sie den Transcendentalismus ohne totale Gefährdung der Einheit des Bewusstseins — ohne totale Gefährdung wenigstens insoweit, als das Bewusstsein, nach der Trennung in das Bewusstsein für das Leben, und das Bewusstsein für die Speculation, von dem leztern Gesichtspunct aus betrachtet einheitlicher von ihr aufgefasst worden — dargestellt hat. Ohne Zweifel hat also Fichte die Wissenschaft des Transcendentalismus weiter gefördert; aber wenn in dieser Denkart ein schlechthin verfehlter Standpunct der Philosophie erkannt werden muss; so wird das Verdienst Fichte's um die Wissenschaft des Transcendentalismus in demselben Maasse als eine gröbere Verletzung der Wahrheit erscheinen. Kant hat es noch nicht gewagt, dem Leben den Krieg förmlich zu erklären; wogegen bei Fichte Speculation und Leben wie Dichtung und Wirklichkeit sich gegenüberstehen. In dem Mangel an Zusammenhang der Kantischen Philosophie erblicken wir das Resultat des Kampfes zwischen dem gesunden Menschenverstand und der speculierenden Vernunft, so dass zwar jener den Kürzeren gezogen und dieser das Feld räumen musste; aber der Sieger wollte die Nieder-

lage des Feindes nicht so benützen, wie er wohl konnte; er wollte dem Feinde nicht den Garaus machen. Fichte ist unaufhaltsam; er benutzt den von Kant über den gesunden Menschenverstand davon getragenen Sieg wie es nur dem Sieger zustand. Er löste Kant vom Kommando ab de facto und dafür, dass er zu schonend war. Er hält es, um eigentlich zu reden, für eine von Kant entschiedene Sache, dass in der Speculation die Denkart des Lebens gar nicht in Anschlag komme, und ist nur bemüht, das Feld der Philosophie in sich selbst zu behaupten, umbekümmert um das, was d'raussen steht. Der von Fichte an Kant gerügte quasi Widerspruch findet sich zwar in einem Betracht (in bloss speculativem Betracht) nicht so stark in der Wissenschaftslehre; aber in einem andern Betracht, in Anbetracht der Wahrheit nämlich, hat er sich des quasi entledigt, ist voll und enorm geworden — bei Fichte.

§. 92.

Der Grund der Einheit des Bewusstseins ist entweder das Ich, oder etwas ausser dem Ich. Jenes ist die Behauptung des Idealismus, dieses die Behauptung des Dogmatismus. Es gibt daher eigentlich nur zwei philosophische Systeme, den Kriticismus und den Spinozismus. Denn der Spinozismus ist das consequenteste System des Dogmatismus, und der Kriticismus (der Wissenschaftslehre) das consequenteste System des Idealismus *).

Hiemit wäre aber erst der Boden aufgefunden, auf den sich die Wissenschaftslehre gestellt hat, sich berufend auf die Kritik der reinen Vernunft, die ihn als den einzig philosophischen, oder als den alleinig wahren Boden der Philosophie erwiesen haben soll.

---

*) Grundlage d. ges. W. L. S. 42 ff. 15, 222.

Erwiesen — nicht von Seite des Princips, das das Ich ist; denn dieses Princip wurde von ihr nicht klar erkannt und lässt sich überhaupt als Princip so wenig demonstriren *), als das Princip des Dogmatismus — sondern durch das Factum eines bündigeren Systems der Philosophie, als bisher aufgestellt werden konnte. Nunmehr käme es darauf an, die Grundzüge der Wissenschaftslehre auf ihrem Boden nachzuweisen.

Die Einheit des Bewusstseins ist zu erklären. Die Natur des Bewusstseins wird durch die Vorstellung überhaupt ausgedrückt. Also die Vorstellung ist zu erklären **).

Die Vorstellung kann analytisch, oder synthetisch erklärt werden. Man kann von ihrem Begriffe ausgehen, ihn nach seinen Merkmalen zerfällen und die Erklärung dieser sammt ihrer Einheit versuchen. Diesen Gang hat die Wissenschaftslehre nicht genommen. Vielmehr geht sie von dem aus, was im menschlichen Bewusstsein überhaupt das Erste sein soll; an dieses knüpft sie das Zweite u. s. f. bis sie die Vorstellung *gemacht*, nicht die Vorstellung als etwas *Gegebenes* erklärt hat. Mit andern Worten: die Vorstellung wird deducirt nicht explicirt ***). Die Deduction der Vorstellung wird vollbracht an dem Leitfaden der drei obersten Grundsätze der Wissenschaftslehre, die völlig a priori bestimmt werden. Diese drei Sätze sind aber: 1) das Ich sezt sich schlechthin und absolute, 2) das Ich sezt aber auch nothwendig ein Nicht-Ich schlechthin und absolut; 3) es ist nothwendig, dass die Thesis des Ich und die Antithesis des Nicht-Ich in einem Dritten,

*) Sieh' oben S. 189 ff.

**) Grundlage d. ges. W. L. S. 182, 180.

***) Grundlage d. ges. W. L. S. 193.

als der Synthesis, ohne Widerspruch und Aufhebung der Einheit des Bewusstseins vereinigt seien *).

Das *Resultat* der drei Grundsätze der gesammten Wissenschaftslehre ist: *Das Ich und das Nicht-Ich bestimmen sich gegenseitig.* Darin liegen folgende zwei Sätze: *Das Ich sezt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich; das Ich sezt sich als bestimmend des Nicht-Ich* **). Den ersten Satz hat die theoretische Wissenschaftslehre, den zweiten die practische zu erörtern. —

Nur soviel von dem Mechanischen und Technischen der Wissenschaftslehre! Ohnedem hat ja ihr Urheber überall und wiederholt eingeschärft, «dass sie, die Wissenschaftslehre, durch den blossen Buchstaben gar nicht, sondern dass sie lediglich durch den Geist sich mittheilen lasse ***).» Wir werden also, statt den ganzen Mechanismus derselben kurz darzustellen, (was nicht einmal möglich ist, und ausser den Grenzen unseres Vorhabens liegt), uns an den Geist der Wissenschaftslehre wenden und ihn in wenigen Zügen zu characterisiren suchen — wo möglich mit Fichte's eigenen Worten.

Der lezte Grund aller Wirklichkeit *für das Ich* (wie denn die *ganze*, theoretische und practische, Wissenschaftslehre als transcendentale Wissenschaft nicht *über das Ich* hinausgehen kann noch soll †), ist eine ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesezt sein muss. Das gesammte Bewusstsein des Menschen ist demnach lediglich ein Re-

---

*) Grundlage d. ges. W. L. S. 23.

**) Grundlage d. ges. W. L. S. 221. vgl. 49.

***) Grundlage d. ges. W. L. S. 273.

†) Grundlage d. ges. W. L. S. 221 und 222.

sultat dieser Wechselwirkung. Aber obgleich das Bewusstsein, seinem Dasein nach, nur aus dem Vorhandensein *zweier* Factoren begriffen werden kann; so ist in diesem Bewusstsein selbst doch schlechthin nur Eines: das Ich und seine Modificationen. Denn das dem Ich Entgegengesezte hat nur die Bestimmung das Ich in Bewegung, in Thätigkeit zu versetzen; das bis ins Unendliche gehende Resultat dieser Bewegung ist eine unendliche Reihe von Actionen lediglich des Ich. Mit andern Worten: »das Ich ist abhängig seinem Dasein nach, aber es ist schlechthin unabhängig in den *Bestimmungen* dieses seines Daseins. Es ist in ihm, Kraft seines absoluten Seins, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein Mittelvermögen, sein empirisches Dasein nach jenem Gesetz zu bestimmen« *). Nämlich so: Das Ich sezt sich selbst schlechthin, und dadurch ist es in sich selbst vollkommen, und allem äusseren Eindrucke verschlossen (— das *absolute* Ich —). Das absolute Ich ist schlechthin thätig, oder das schlechthin Thätige; unendlich, uneingeschränkt. Aber es liegt in dem Begriffe dieses Ich nothwendig, nicht bloss, dass es sich seze, sondern auch, dass es *durch sich selbst gesezt sei*. Diess ist die nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst und zugleich der Grund der Möglichkeit, dass etwas sei, was nicht durch das Ich gesezt ist, der Grund, dass das absolute Ich eingeschränkt, in seiner Unendlichkeit begrenzt werde, aber lediglich für es. Denn indem das Ich sich sezt *als durch sich selbst* gesezt, liegt in dem Begriffe dieses Setzens, der Begriff von der Möglichkeit eines andern, nicht durch das Ich gesezten, Setzens. Nun ist es eine Forderung des Ich — und dadurch ist das *Ich practisch* — dass

*) Grundlage d. ges. W. L. S. 266.

es alle Realität in sich fasse, welche Forderung von der Reflexion aufgenommen wird: ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Der practischen Forderung des Ich liegt offenbar die Idee des unendlichen, absoluten Ich zu Grunde, und dieses practische Ich geht durch die Reflexion in die Unendlichkeit des absoluten Ich hinaus. Hiedurch entsteht die Reihe dessen, was sein *soll*, die Reihe des Idealen. Das Ich in dieser Richtung seiner Thätigkeit ist nicht das absolute, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht; auch nicht das intelligente oder theoretische, weil seiner Reflexion nichts zum Grunde liegt, als jene aus dem Ich herstammende Idee der Unendlichkeit, also von dem möglichen Anstosse, dadurch die Reflexion erst *wirklich* wird, abstrahirt. Es ist also weder in dem absoluten noch in dem practischen Ich jenes Andere (Entgegengesezte) anzutreffen, das doch, der Möglichkeit seiner Einwirkung auf das Ich nach, durch das Ich gesezt ist. Denn das absolute Ich muss sich, als solches, weil es dieses ist, und seines absoluten Setzens durch sich selbst unbeschadet für ein anderes Setzen gleichsam offen erhalten. Es muss schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit sein, wenn jemals eine darein kommen soll; und zwar muss diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet sein. Wirklich geht zu Folge des absoluten Ich und seiner Unendlichkeit, und zu Folge der practischen Natur des Ich: *alle* Realität in sich zu befassen, das Ich aus sich hinaus. Dieses Aus-sich-herausgehen des Ich überhaupt in seiner practischen Richtung ist der lezte Grund jenes Andern, das im absoluten, auch schlechthin immanenten Ich, als solchem, nicht begriffen werden könnte. Aber die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich muss in irgend einem Puncte *angestossen*, und in sich selbst zurückgetrieben

werden, weil es die Unendlichkeit nicht ausfüllen kann (wegen der Endlichkeit des Ich d. i. des Princips des *wirklichen* Bewusstseins). Diess ist ein *Factum* (das des Anstosses) und lässt sich aus dem Ich schlechterdings nicht ableiten; aber darthun lässt es sich, dass es geschehen müsse, *wenn* ein *wirkliches* Bewusstsein möglich sein soll.

Geht die Reflexion, die, als das practische Ich begleitend, keine wirkliche war, auf diesen Anstoss, und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt; so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des *Wirklichen*, die noch durch etwas anderes bestimmt wird, als durch das blosse Ich. Und insofern ist das Ich *theoretisch* oder *Intelligenz.*

Man sieht also, dass nach Fichte die theoretische Vernunft erst durch die practische möglich gemacht, jene durch diese begründet wird*). Dessungeachtet muss das practische Vermögen, um zum Bewusstsein zu gelangen, erst durch die Intelligenz hindurchgehen, die Form der *Vorstellung* erst annehmen.

Knüpfen wir wieder an, wo wir oben durch das «nämlich so» unsere Rede unterbrochen haben! Die Wissenschaftslehre scheint wirklich *realistisch* zu sein, wenn sie die dem Ich entgegengesezte und als nothwendige Bedingung der Bewusstseinsthätigkeit aufgestellte Kraft in Anspruch nimmt — ernstlich, wie es scheint. Man muss aber diese realistische Anwandelung, dass ich so sage, nicht für mehr nehmen, als sie ist. Die Wissenschaftslehre, sagt Fichte ausdrücklich, behauptet nichts weiter, als eine solche entgegengesezte Kraft, die von dem endlichen Wesen bloss *gefühlt*, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen *Bestimmungen* dieser Kraft, oder dieses Nicht-Ich, die in die Unend-

---

*) Grundlage d. ges. W. L. S. 264 vgl. S. 81.

lichkeit hinaus in unserem Bewusstsein vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muss dieselben, so gewiss sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können. Ohnerachtet ihres Realismus aber ist diese Wissenschaft nicht *transcendent*, sondern bleibt in ihren innersten Tiefen *transcendental*. Sie erklärt allerdings alles Bewusstsein aus einem unabhängig von allem Bewusstsein vorhandenen; aber sie vergisst nicht, dass sie auch in dieser Erklärung sich nach ihren eigenen Gesetzen richte, und so wie sie hierauf reflectirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Product ihrer eigenen Denkkraft, mithin etwas vom Ich abhängiges, insofern es für das Ich (im Begriff davon) da sein soll. Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung jener ersten Erklärung wird ja abermals schon das wirkliche Bewusstsein, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesezt: und wenn jezt gleich dasjenige, was für's erste, als ein Unabhängiges gesezt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht gehoben, sondern nur weiter hinausgesezt, und so könnte man in das unbegrenzte hinaus verfahren, ohne dass dasselbe je aufgehoben würde. — Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich ohne auch ideal zu sein; mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und Ebendasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich, ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. Dasselbe kann sich setzen, als beschränkt durch das Nicht-Ich, indem es nicht darauf reflectirt, dass es jenes beschränkende Nicht-Ich doch selbst setze; es kann sich setzen, als selbst beschränkend das Nicht-Ich, indem es darauf reflectirt.

Diess ist ein Zirkel, der sich ins Unendliche erweitern, aber von einem endlichen Geisteswesen nicht ablegen lässt — ein schlechthin nothwendiger Zirkel *). Das Realistische an der Wissenschaftslehre ist sonach die Voraussetzung einer dem Bewusstsein entgegengesetzten Kraft, die das Ich reizt; das Bewusstsein selbst aber hat nichts von diesem Etwas in sich, sondern ist schlechthin ein Product des Ich **). Die Wissenschaftslehre hat eine vollkommene Aussöhnung der Philosophie

---

*) Wir setzen noch diese Stelle hieher (weil nicht oft genug wiederholt werden kann, was das Wesen der philosophischen Denkart Fichte's ausmacht): «Die entgegengesezte Kraft ist unabhängig vom Ich ihrem Sein, und ihrer Bestimmung nach, welche doch das practische Vermögen des Ich, oder sein Trieb nach Realität zu modificiren strebt; aber sie ist abhängig von seiner idealen Thätigkeit, von dem theoretischen Vermögen desselben; sie ist *für das Ich* nur, inwiefern sie *durch dasselbe* gesezt wird, und ausserdem ist sie nicht für das Ich. Nur inwiefern etwas bezogen wird auf das practische Vermögen des Ich, hat es unabhängige Realität; inwiefern es auf das theoretische bezogen wird, ist es aufgefasst in das Ich, enthalten in seiner Sphäre, unterworfen seinen Vorstellungsgesetzen. Aber ferner; wie kann es doch bezogen werden auf das practische Vermögen, ausser durch das theoretische, und wie kann es doch ein Gegenstand des theoretischen Vermögens werden, ausser vermittelst des practischen? Also hier bestätigt sich wieder, oder vielmehr, hier zeigt sich in seiner vollen Klarheit der Satz: Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt. Man kann demnach auch sagen: der lezte Grund alles Bewusstseins ist eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst vermittelst eines von verschiedenen Seiten zu betrachtenden Nicht-Ich. (Hier hat man auch den historisch ersten Faden der Schellingischen Identitäts-Philosophie). Diess ist der Zirkel, aus dem der endliche Geist nicht herausgehen kann, noch, ohne die Vernunft zu verläugnen und seine Vernichtung zu verlangen, es wollen kann.» Grundlage der ges. W. L. S. 269, 270.

**) Man vgl. Grundl. d. ges. W. L. S. 231 — 275.

mit dem gesunden Menschenverstande, (d. i. mit dem Leben und der Erfahrung) welcher leztere durch alle Vor-Kantische Philosophie beleidigt, durch das theoretische System der Wissenschaftslehre aber ohne jemalige Hoffnung der Versöhnung, wie es scheint, mit der Philosophie entzweit wird, verheissen *). Durch das Zugeständniss einer dem Ich entgegengesezten Kraft als Bedingung der Bewusstseins-Thätigkeit soll diese Verheissung ihre Erfüllung erhalten haben. Wenn der gesunde Menschenverstand für die Erfahrung und das Leben nicht mehr, als die besagte Realität nothwendig postulirt; so werden wir Fichte'n für einen ächten Propheten, oder gar für den Messias selbst halten müssen. Macht aber die Erfahrung, bloss damit sie sei, grössere Forderungen, so ist Fichte ein falscher Prophet der philosophirenden Vernunft, und geniesst die Ehre einer grossen hochangesehenen Genossenschaft.

§. 93.

«Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist sie sicher falsch» **). Damit wird noch entschiedener als durch alles Vorhergehende der Zielpunct bezeichnet, auf den eine Beurtheilung der Wissenschaftslehre hauptsächlich einzugehen hat. Der terminus a quo aber für die Beurtheilung kann, wenn der terminus ad quem Uebereinstimmung der Philosophie mit der Erfahrung sein soll, nur in der Fichte'schen Ansicht von dem Verhältniss zwischen Speculation und Erfahrung, reinem und empirischen Bewusstsein, a priori und a posteriori liegen. Dieses Verhältniss zu beleuchten, ist also unsere nächste Aufgabe.

*) Grundl. d. ges. W. L. S. 45.

**) Philosoph. Journal 5. Bd. 1. Heft. S. 45.

Empirisches Bewusstsein und Erfahrung sind zuvörderst ganz gleichbedeutend. Der *Grund* von ihnen soll aber angegeben werden. Der Grund eines empirischen Bewusstseins kann nur ein reines Bewusstsein, und der Grund der Erfahrung nur die Speculation sein. So viel liegt in dem Begriffe des Grundes. Denn setzet, der Grund des empirischen Bewusstseins sei abermals etwas Empirisches, so ist die Forderung nicht erfüllt, weil sich in Ansehung des leztern die Frage nach dem Grunde wiederholt. Man will nämlich den Grund des Empirischen eben desshalb aufsuchen, weil es *empirisch* ist, und ein gefundenes *Empirische* thut dieser Absicht kein Genüge. Der Weg des Idealismus, sagt Fichte, geht von einem im Bewusstsein, aber *nur zufolge eines freien Denkactes*, Vorkommenden zu der gesammten Erfahrung. Was zwischen beiden liegt, ist sein eigenthümlicher Boden. Es ist nicht Thatsache des Bewusstseins, gehört nicht in den Umfang der Erfahrung; wie könnte so etwas je Philosophie heissen, da ja diese den Grund der Erfahrung aufzuweisen hat, aber der Grund nothwendig ausserhalb des Begründeten liegt! Es ist ein durch freies aber gesetzmässiges Denken Hervorgebrachtes *). Das erste, schlechthin Postulirte ist: das Ich zu denken. Dieses, erweist die Wissenschaftslehre, ist nicht möglich ohne ein zweites; das zweite nicht möglich ohne ein drittes, und sofort in einer nothwendigen endlichen Reihe. Es ist also von dieser Reihe gar keines einzelnen möglich, sondern nur in seiner Vereinigung mit allen ist jedes einzelne möglich. Mithin kommt nicht das einzelne der philosophischen Reihe im Bewusstsein vor, sondern nur das Ganze, und dieses Ganze ist eben die Erfahrung. Dieses Ganze und die Erfahrung sollen schlechthin Eins sein.

---

*) Philosoph. Journal 5. Bd. 1. Heft. S. 46.

Sieht man dieses schlechthin Eine von Seiten der Reihe des Philosophen an, so hat man das a priori, die Speculation; sieht man es aber von Seiten des empirischen, fertigen Bewusstseins an, so hat man das a posteriori, die Erfahrung. Dem Inhalte der Philosophie kommt sonach keine andere Realität zu, als die des nothwendigen Denkens, unter der Bedingung, dass man über den Grund der Erfahrung etwas denken wolle. Diese Realität ist ihr aber völlig hinreichend, denn es geht aus der Philosophie hervor, dass es überhaupt keine andere Realität gebe*). — Nun wird man leicht begreifen, wie Fichte, hierin ganz dem Sal. Maimon ähnlich, *Philosophiren* und *Dichten*, gegenüber der Erfahrung, dem Leben und der Wirklichkeit für gleichbedeutend nehmen**), wie er sagen konnte, der Idealismus, und mithin die wahre Philosophie, sei das »wahre Gegentheil des Lebens«***). Noch mehr, nach Fichte hat man an der Philosophie zweierlei zu unterscheiden: die Handlungen *des Ich*, von der ersten an, da sich das Ich schlechthin sezt, bis zu der lezten, durch deren Zusammenfassung oder Auffassung zu einem Ganzen, der vollständige Grund der Erfahrung aufgewiesen ist; und den Begriff von diesen Handlungen, d. h. die Beobachtung und Relation derselben durch *den Philosophen*. Dadurch entstehen zwei Reihen des Denkens im transcendentalen Idealismus, die, nach seinem Urheber, hauptsächlich die Missverständnisse über ihn, und die unpassenden Einwürfe gegen ihn veranlasst haben sollen, weil man sie entweder gar nicht unterschieden, oder die eine mit der andern verwechselt hat. Darauf gestüzt behauptet Fichte ferner

*) A. agf. O. S. 47, 48.

**) Brief an Jacobi, in Fichte's Leben etc. 2. Th. S. 181.

***) Am eben angef. O. S. 273.

dass der Realismus *als System* der Speculation ein Unding sei. «Der Realismus, der sich uns allen, und selbst dem entschiedensten Idealisten aufdringt, wenn es zum *Handeln* kommt, d. h. die Annahme, dass Gegenstände ganz unabhängig von uns ausser uns existiren, liegt im Idealismus selbst, und wird in ihm erklärt, und abgeleitet; und die Ableitung einer objectiven Wahrheit, sowohl in der Welt der Erscheinungen, als auch in der intelligiblen Welt, ist ja der einzige Zweck aller Philosophie. — Der Philosoph sagt nur in *seinem* Namen: Alles, was für das Ich ist, ist durch das Ich. Das *Ich selbst* aber sagt in *seiner* Philosophie: So wahr ich bin und lebe, existirt etwas ausser mir, das nicht durch mich da ist. Wie es zu einer solchen Behauptung komme, erklärt der Philosoph aus dem Grundsatze seiner Philosophie. Der erste Standpunct ist der rein speculative, der leztere der des Lebens und der Wissenschaft (Wissenschaft im Gegensatze mit der Wissenschafts*lehre* genommen). Der leztere ist nur vom erstern aus begreiflich; ausserdem hat der Realismus zwar Grund, denn er nöthigt sich uns durch unsere Natur auf; aber er hat keinen *bekannten* und *verständlichen* Grund; der erstere aber ist auch nur lediglich dazu da, um den leztern begreiflich zu machen. Der Idealismus kann nie *Denkart* sein, sondern er ist nur *Speculation*» *).

§. 94.

Hiemit sind die nöthigen Vorbereitungen zu einer Kritik des Fichte'schen Systemes gemacht. Zunächst wird man daraus die grosse Differenz gewahr, welche zwischen der Kantischen Philosophie, im Sinne Kants, mithin dem subjectiven Geiste dieser Philosophie,

*) Philosoph. Journal, 5. Bd. 4. Heft. S. 319 ff.

und der Fichte'schen Wissenschaftslehre obwaltet. Es ist weit gefehlt, dass sich Kant den Kriticismus im Sinne Fichte's gedacht hätte. Aber das objective Wesen desselben, wovon Kant kein klares Bewusstsein hatte, ist in der Wissenschaftslehre auf eine eminente Weise hervorgetreten. Sehr interessant müsste es sein, die Beziehungen und das gegenseitige Verhalten beider Systemen nach allen Seiten mit klaren Worten auszusprechen. Die Grundlage dazu haben wir geliefert; nur ist es uns selbst nicht gestattet, mehr als einige Andeutungen und Winke zu geben. — Die apriorische Erkenntniss Kants hat ihre Culmination in dem *reinen* Bewusstsein Fichte's erreicht, wenn gleich Kant selbst einen völligen Gegensatz und Widerstreit beider behaupten würde. Der Kautische Gegensatz zwischen Erfahrung und Speculation wird durch Fichte genau und scharf bestimmt, und zwar als absoluter Gegensatz wenn der Philosoph in *seinem Namen* spricht, als conträrer Gegensatz wenn das Ich spricht. Von dem Gesichtspuncte des lezteren aus ist nämlich die Erfahrung nicht gänzlich in der Speculation untergegangen; aber was an ihr lebendig blieb, ist nur ein minimum ihres Lebens. Der doppelte Gegensatz zwischen Erfahrung und Speculation, je nachdem man den Philosophen oder das Ich sprechen hört, verhält sich also so: Ausgegangen von dem Standpuncte des Philosophen als eines solchen ist er ein absoluter oder contradictorischer; ausgegangen von dem Standpuncte des Ich ist derselbe nicht etwa aufgehoben, sondern allein als contradictorisch negirt, und zwar durch ein Kleinstes des Abbruches, so dass sich beide unendlich nahe stehen und nichts zwischen hineingeschoben werden kann.

§. 95.

Was gegen die Kantische Philosophie, inwiefern sie ein Individuum des Transcendentalismus ist, oben be-

merkt wurde, gilt auch von der Fichte'schen Philosophie in demselben Betracht. Hier wollen wir daher nur kürzlich, das leztere System an seinem höchsten, und darum wissenschaftlichsten Ausdrucke fassen, um zu sehen, ob sie zu dem von ihr selbst gesezten terminus ad quem, zu einer *wirklichen* Versöhnung der Speculation mit der Erfahrung leite, oder nicht. Zwei Puncte will ich durch *Demonstration* ausser allen Zweifel setzen: 1) dass der nothwendige Zirkel Fichte's — wornach ein Ding an sich ist, und auch wieder nicht ist, einen absoluten Widerspruch bezeichnet, der nicht bloss die Einheit des Erkennens, sondern auch die Einheit des Denkens aufhebt — in einen Satz gar nicht zusammengefasst werden kann, nicht nothwendig ist, ausser als absolute Bedingung der Unmöglichkeit alles Denkens; 2) dass, die Nothwendigkeit und Legitimität dieses Zirkels auch zugegeben, die Erfahrung den Tod aller ihrer Söhne und Töchter, alles Besonderen und Bestimmten beweint, als bloss *mögliche* Erfahrung mit der Unmöglichkeit zur *wirklichen* Erfahrung zu werden dasteht, zwar potentia gesezt ist, aber nicht ad actum übergehen kann; dass mit einem Worte die Erfahrung in dem, was ihr Esse ist und bleiben muss, durch jenen Zirkel nicht gedeckt, sondern aus diesem Esse unabänderlich vertrieben wird.

I. Das Bewusstsein, diess ist Fichte's Zirkel, wird aus einem von allem Bewusstsein unabhängig Vorhandenen erklärt; aber indem sich der Philosoph in den Besitz dieser Erklärung durch den *Begriff* von dem zu Erklärenden und dem Erklärungsgrunde sezt, wird jenes Unabhängige abhängig, verliert seine Natur, geht im Ich unter, dessen Product es geworden ist. Unterstützend wird dieser Behauptung beigegeben: Aber für die Möglichkeit dieser neuen Erklärung jener ersten Erklärung wird ja abermals schon das wirkliche Bewusst-

sein und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, vorausgesezt: und wenn jezt gleich dasjenige, was fürs erste als ein Unabhängiges gesezt wurde, vom Denken des Ich abhängig geworden, so ist doch dadurch das Unabhängige nicht gehoben, sondern nur weiter hinausgesezt, und so könnte man in das unbegrenzte hinaus verfahren, ohne dass dasselbe je aufgehoben würde.

Nennen wir, um die Sache einfacher zu machen und der Anschauung näher zu bringen, die *erste Erklärung*, oder das, was das Ich spricht (im Puncte des Bewusstseins, das zu erklären ist) B, die *zweite Erklärung*, oder das, was der Philosoph in seinem Namen spricht B′; so ist B = S : X (wo X das Ding an sich, die entgegengesezte Kraft, S das Subjective und : die Art, wie beide zu einem Ganzen, zur Einheit des Bewusstseins verbunden gedacht werden, bedeutet; also

$$B = S : X \text{ und}$$

$$B' = S.$$ Nach den vorausgeschickten Erklärungen aber verhält sich B : B′ = Object zum Begriff davon. Gesezt also, das Object verhalte sich zum Begriff ungleich, und in dem Objecte sei etwas gesezt, was in dem Begriffe nicht gesetzt sein kann, nämlich das eigentlich sogenannte Objective; so entsteht die Frage: wie weit erstreckt sich das Gebiet des eigentlich Objectiven, und wie weit überschreitet es das Object des Begriffes? Darauf gibt die Wissenschaftslehre zur Antwort: In dem Bereich des wirklichen, actuellen Bewusstseins ist überall kein eigentlich sogenanntes Objective anzutreffen; vielmehr beginnt dieses da, wo das actuelle Bewusstsein aufhört, oder es ist da, ehe das actuelle Bewusstsein eintritt, mit dem es sogleich verschwindet. Das eigentlich Objective ist also *ausser* oder *vor* dem actuellen Bewusstsein. Nun gibt es aber für den endlichen Geist kein anderes Werkzeug, über

Dasein und Existenz zu urtheilen, als das actuelle Bewusstsein. Wenn also das eigentlich Objective kein Gegenstand des actuellen Bewusstseins ist, noch sein kann; so ist es auch für den Menschen nicht, und kann nicht für ihn sein. Man kann aber sagen: das Bewusstsein actu setze das Bewusstsein potentia, in dem das eigentlich Objective gegeben ist, voraus; also sei das eigentlich Objective zwar nicht in dem actuellen Bewusstsein, aber doch als dessen nothwendige Voraussezung gegeben. Allein dieser Satz selbst kann nur aus dem actuellen Bewusstsein stammen; und da er ein Verhältniss zwischen dem actuellen Bewusstsein und einem Andern aussprechen soll, so geht das actuelle Bewusstsein eben damit über sich selbst hinaus. Wenigstens tritt das Dilemma ein: entweder geht das actuelle Bewusstsein über sich selbst hinaus, oder es geht nicht über sich selbst hinaus. In jenem Falle gibt sich der transcendentale Idealismus der Wissenschaftslehre selbst auf; in diesem Falle ist die *Behauptung* (wozu immer actuelles Bewusstsein erfordert wird) von einem eigentlich Objectiven keine, sondern eine Art von frommem Wunsch zum Besten des Lebens, oder, was in Ansehung der Philosophie als Wissenschaft gleichbedeutend ist, Schwärmerei. Zu demselben Resultat kommen wir auch noch auf eine andere Weise: Das Bewusstsein, constituirt lediglich durch die Handlungen des Ich, soll das eigentlich Objective nothwendig sezen; das Bewusstsein aber, das diesem Verlauf der Handlungen des Ich zusieht, soll dieses eigentlich Objective nicht anerkennen können. Nun sind aber doch jene Handlungen des Ich nur insofern, als wir ihnen zusehen, sie mit Bewusstsein begleiten, für uns wirklich und etwas, ausserdem nicht und nichts. Also kann durch die Handlungen des Ich (d. h. im Bewusstsein potentia) etwas nicht nothwendig gesezt sein, was in dem

Zusehen (in dem actuellen Bewusstsein) nothwendig nicht gesezt sein kann. Beide Behauptungen lassen sich nicht in einen Satz zusammen fassen, weil sie sich contradictorisch entgegengesezt sind, und es ein Satz wäre, der *gegen* das logische Gesetz des Widerspruchs zu Stande gebracht worden. Die Benennung « Zirkel » ist für ihn unpassend, und auch viel zu gut. Denn die zwei Sätze B (das Bewusstsein potentia) $=$ S : X und B′ (das Bewusstsein actu) $=$ S widersprechen sich geradehin. Nach unserer, vornämlich in der Einleitung sub n. II vorgelegten, Theorie ist zwar ein Unterschied zwischen dem potentiellen und actuellen Bewusstsein, oder eigentlich, zwischen dem Grund- und abgeleiteten Bewusstsein, aber so, dass B $=$ S : X; B′ $=$ S : — X; d. h. in dem abgeleiteten Bewusstsein tritt der *Gegensatz* zwischen Objectivem und Subjectivem auf, während im Grundbewusstsein kein Gegensatz, sondern Einheit und blosses Verhältniss von S : X gegeben ist. Diese zwei Sätze widersprechen sich so wenig, dass sie vielmehr, wie uns bedünken will, in der schönsten Zusammenstimmung die lebendige Einheit des Bewusstseins in zwei wesentliche Momente (nicht Elemente, wie bei Fichte) auseinandergehen lassen.

Der Beweis, dass der von Fichte mit dem Namen eines nothwendigen Zirkels beehrte Satz nichts mehr und nichts weniger als einen *Widerspruch* enthalte, für den es keine andere Auflösung gibt, als die Verzichtleistung auf das idealistische Princip, aus dem er entstanden: kann noch auf eine strengere Weise geführt werden. Ich seze dabei nichts mehr, als den Begriff einer Function im mathematischen Verstande voraus. — Die Reihe des Realen, das, was das Ich in seinem Namen spricht (das practische Ich insofern es das theoretische begründet) ist zunächst eine Function von: Ich; denn es befasst die Handlungen des Ich in

sich, nichts weiter. In dieser Function soll, ausser den nothwendigen und unabänderlichen Handlungsgesetzen des Ich, eine dem Ich entgegengesezte Kraft, ein eigentlich Objectives, eine Constante ausmachen. Bezeichnen wir diese mit A (Ding An-sich), jene mit I (Ich); so ist das potentielle Bewusstsein die Function von A und I als Constanten. Aber eine Function soll auch eine oder mehrere Veränderliche in sich haben. Welches ist diese in unserem Falle? Das Unveränderliche und Nothwendige an dem Ich und dessen Handlungsgesetzen sind lediglich die Grenzen dieser Handlungen und das eine Gesetz, nach dem sie fortgehen. Die Handlungen des Ich stellen aber auch ein Vielfaches dar, das als solches das Veränderliche derselben ausmacht. Mithin stellt schon allein das Ich eine Function vor; die Function wird aber eine *zusammengesezte* dadurch, dass sich als neue Constante an das Veränderliche in jener A anreihet. Dieses Veränderliche als das Veränderliche einer zusammengesezten Function heisse Z′, als das Veränderliche der einfachen Function von I heisse sie Z; so kann das potentielle Bewusstsein oder B ausgedrückt werden als F (A + IZ′). Das actuelle Bewusstsein oder B′ ist dann = F (IZ). Nach der Synthese, oder wenn es erlaubt ist zu sagen, nach der Construction der Begriffe sind die angegebenen Ausdrücke für B und B′ das *Resultat* des Systems der Wissenschaftslehre; aber nach der *Voraussetzung* dieses Systems (eine Voraussezung, die sich bei jedem Gange desselben wiederholt, und ohne welche das System weder zu dem angegebenem noch überhaupt zu irgend einem Resultate kommen könnte), ist B abhängig von B′, d. h. eine Function von B′, und nach dem Resultate soll das gerade Gegentheil der Fall sein. Also steht Voraussezung

(und Fortgang) des Systems mit dem Resultate im geraden Widerspruch Q. E. D.

II. Die Nothwendigkeit und Legitimität des von Fichte so genannten Zirkels zugegeben, so enthält doch die Reihe des Realen, das, was das Ich spricht oder das potentielle Bewusstsein nichts weniger als eine Versöhnung der Erfahrung mit der Speculation. Nach der Wissenschaftslehre ist jede einzelne wirkliche Erkenntniss, jede einzelne Vorstellung eine Projection des Ich. Das Object einer Erkenntniss und Vorstellung ist kein Ding an sich, sondern, dass ich so sage, ein reiner Ableger des Ich.» Die Wissenschaftslehre behauptet nichts weiter, als eine dem Ich entgegengesezte Kraft (dadurch das Ich in Bewegung gesezt wird, sonst nichts). Alle möglichen *Bestimmungen* dieser Kraft, oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus, in unserem Bewusstsein vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem *bestimmenden* Vermögen des Ich abzuleiten.» Das Objective ist sonach ein Mitfactor des Bewusstseins nur insofern es als Ganzes, als Totalität oder potentia aufgefasst wird; es ist aber kein Mitfactor eines *einzelnen* Bewusstseinsactes als eines solchen, kein Mitfactor irgend *einer* Erkenntniss: kurz, die Vorstellung ist rein subjectiv. Das Bewusstsein, als Totalität betrachtet, tritt nie in die Erscheinung, es ist nur potentia; also kann man auch sagen: das Ding an sich wirkt *einmal* auf das Ich und das Bewusstsein, und nicht wieder. Es tritt nach dieser That in die tiefste Verborgenheit zurück, darin es waltet. Diese That ist eine ausserzeitliche; denn sie erscheint nicht in der Zeit, weil das wirkliche Bewusstsein allein in ihr erscheint, und es in diesem nicht erscheint. Sollte es aber als eine That in der Zeit aufgefasst werden müssen, so müssten sich Zeichen davon in dem *wirklichen* Bewusstsein vorfinden. Aber es finden sich,

nach Fichte, keine solchen vor; also ist es keine That, wenn nicht eine ausserzeitliche. Aber mit dem Begriffe einer ausserzeitlichen That des Ding an sich auf das Ich ist der Philosophie (von der Erfahrung noch gar nicht zu reden) nichts gedient. Diess sind lauter Verlegenheiten, welche nicht anders, denn als nothwendige Erscheinungen eines tief verborgenen, im Innersten waltenden Irrthums und, respective, Widerspruchs begriffen werden können. Weiterhin; wenn das Verhältniss des Nicht-Ich zum Ich auch nicht als eine Handlung, als ein in Bewegung-Geseztwerden des leztern durch das erstere, wie die Worte und der Verstand der Wissenschaftslehre zu fordern scheinen, aufzufassen sein sollte; so bleibt zwar noch ein anderer denkbarer Fall dafür übrig; aber auch er hilft so wenig aus der Verlegenheit, in welcher das Denken des Fichte'schen Achilles, wie kaum gezeigt, geräth, dass er vielmehr neue ihm bereitet. Das Nicht-Ich kann nämlich als nothwendige *Voraussezung* für das Ich und das durch es werdende Bewusstsein geltend gemacht werden, wobei dann in Ansehung der Frage von dem «Wie» Mässigung und Zurückhaltung geboten wird. Ist das Nicht-Ich nothwendige Voraussetzung für das Ich, sofern es mit dem wirklichen Bewusstsein identisch ist; so spricht man entweder aus Eingebung und Offenbarung, oder gestüzt auf das wirkliche Bewusstsein, seine Einzelheiten und ihren Verlauf. Da aber das wirkliche Bewusstsein lediglich das Ich und seine Dimensionen oder Evolutionsreihen, nichts weiter, darstellt; so kann der Satz: das Ich sezt das Nicht-Ich voraus — nur ein logischer Gedanke, nicht aber eine Erkenntniss aus dem Ich und seiner Explication in dem Bewusstsein (nach dem Satze: aus nichts wird nichts, und aus etwas, das in Ansehung eines Fraglichen (des Nicht-Ich) nichts ist und enthält, kann für es nichts

erkannt werden) sein. Nun will und darf Fichte in dem oft erwähnten Satze nicht einen bloss logischen Gedanken, sondern ein reelles Denken, eine Erkenntniss aussprechen. Also redet er aus Eingebung, welche bekanntlich für die Philosophie keine Quelle ist. Ein drittes ist sogar noch möglich, aber gewiss kein viertes: der Fichte'sche Satz ist die *blosseste* Voraussetzung. Zwar steht es einer Philosophie, dergleichen die Wissenschaftslehre sein will, nicht wohl an, von einer *solchen* Voraussetzung Gebrauch zu machen; ihr ganzer Ton sträubt sich dagegen. Doch davon abgesehen und wiederum nur darauf hingesehen, ob der fragliche Satz in der eben bemerkten Form ausser seiner gänzlichen Grundlosigkeit nicht etwa noch an einem andern, bedeutenderen, vielleicht positiven Gebrechen leide: so zeigt der ganze Verlauf der Wissenschaftslehre, dass alles, was An-sich heisst, nicht etwa bloss eine vielfach gefährdete, nein, eine ganz unmögliche Stellung in ihr hat. Die Voraussetzung als Voraussetzung auch zugegeben; bei dem zweiten Gange des Systems (d. h. schon in dem dritten Grundsatz, um von dem ersten gar nicht zu reden), ist sie schon ganz vernichtet, ohne jemalige Hoffnung auf Rettung. Indem wir uns also bemühten, die dem Bewusstsein zu Grund liegende entgegengesezte Kraft bestimmter und in ihrem rechten Verstande aufzufassen, weil ohne das eine Vergleichung des Realen und Objectiven auf dem Gebiete des Lebens und der Erfahrung mit ihr nicht wohl angeht; hat sich ergeben, dass sie sich gar nicht also denken, und in keinerlei Verstand festzuhalten ist. Anderes bleibt desshalb, und wenn wir die angesezte Vergleichung nicht aufgeben wollen, kaum übrig, als ohne nähere Untersuchung des »Inwiefern« bei der angezogenen Behauptung als solcher und gleichsam factisch betrachtet stehen zu bleiben, und unter Zugrundlegung ihres All-

gemeinen und Unbestimmten die Vergleichung vorzunehmen. Diess kann mit wenigem abgemacht werden. Nach Fichte sind die Bestimmungen des Bewusstseins, das Mannigfaltige und jedes Einzelne desselben, rein subjectiv. Die Vorstellung, auch in ihrer Zurückbeziehung auf die ihr entsprechende Anschauung, ist gleichfalls rein subjectiv. Das Object der Vorstellung ist also nichts, was man Ding an sich, was man objectiv real und reell objectiv nennt. Es gehört aber zum *Wesen* des Standpuncts der Erfahrung und des Lebens, dass jede normale Bestimmung des Bewusstseins, jede Vorstellung, die auf eine ihr correspondirende Anschauung zurückgeführt werden kann, nicht als Product des blossen Ich erscheint, dass das Object des einen und andern ein objectiv reales und reell objectives ist. Diess darf als Factum bloss ausgesprochen werden, ohne einen ernstlichen Zweifel oder gar Gegenbeweis befürchten zu müssen*). Die Fichte'sche Philosophie und die Erfahrung stehen sich also contradictorisch in einem Puncte gegenüber, der beiden *wesentlich* ist. Wo finden wir denn nun die von der Wissenschaftslehre so oft und so ernstlich verheissene Aussöhnung des Lebens und der Erfahrung mit der Speculation? Ich erinnere darum bloss noch an den, von Fichte selbst aufgeworfenen, major: Stimmen die Resultate einer Philosophie mit der Erfahrung nicht überein, so ist sie sicher falsch, und überlasse dem Leser, den minor und die conclusio zu ergänzen.

§. 96.

Die Fichte'sche Philosophie hat uns abermal das Beispiel gegeben, wie ein durchaus reiner, von der Erfahrung schlechterdings unabhängiger Anfang der

---

*) Man vergl. übrigens oben S. 334 ff.

Philosophie (den Systemen des Transcendentalismus wesentlich und für sie characterisch) niemals wieder auf die Erfahrung und die Grundfesten des Lebens zurückkommt, die Endabsicht aller Philosophie verfehlt und mit einem mehr oder weniger totalen Widerspruch der Speculation mit der Erfahrung endet, nach dem Maasse, in welchem die Abweichung von der Erfahrung von vorne herein angebracht worden ist. Die Art, wie sich die Fichte'sche Philosophie ihren Eingang verschafft und dieser Eingang selbst sind von denselben bei Kant sehr verschieden. Aber darin, dass sie beides *ausser der Erfahrung* bewerkstelligen, treffen sie vollkommen zussammen *).

*) Wollen wir ihr Verhältniss in dieser Beziehung *räumlich* (also bildlich) darstellen und setzen, die Erde repräsentire die Erfahrung und das Leben; so stellt sich Kant mit der Voraussetzung apriorischer Erkenntnisse, deren Bedingungen er doch noch in dem Geiste des philosophirenden Subjectes nachweist, also in dem individuellen Geiste, der als solcher der Sphäre des Endlichen angehört, zwar nicht auf der Erde selbst, aber doch innerhalb der Sphäre, in welcher alles gegen sie gravitirt, fest; aber das Princip der Fichte'schen Philosophie, das absolute Ich, ist nicht das Ich des Individuums, gehört der Erdsphäre gar nicht mehr an, und kann füglich in die Sonne versetzt werden. Schelling, gleichfalls ausser der Erde, geht noch weiter und steigt sogar, mit einem, dem ersten Schritt, in den Himmel selbst. Wenn ihm die Erde *gänzlich* verschwindet, wen wundert's? Zwischen beiden, Himmel und Erde, ist nicht etwa nur eine unendlich grosse Distanz, sie sind ausser aller räumlichen Vergleichung. Wenn dagegen Fichte von seinem Standpuncte aus die Erde noch gesehen haben will (ungefähr wie einen glänzenden *Punct); so* mögen wir nicht lange mit ihm streiten. Aber der Erdenbewohner behauptet von seinem Planeten, er sei ein grosser, weit ausgedehnter Körper mit unendlicher Mannigfaltigkeit; wogegen Fichte meint, Ausdehnung und ein Mannigfaltiges lasse sich schlechterdings von ihm nicht prädiciren, er sei nur ein Punct, noch gross genug, um gesehen zu

§. 97.

Den Beweiss, dass eine von dem Princip und Fundament aller Erfahrung vom Anfang an abgehende Philosophie nie wieder auf sie zurückleiten *könne*, (den Fall der Folgewidrigkeit ausgenommen) betrachte ich als den geeignetsten Uebergang von der Kritik der Fichte'schen Philosophie zu der Kritik der Schellingischen Lehre. Er möge also hier seinen Ort finden, ob er gleich eigentlich in die allgemeine Betrachtung des Transcendentalismus gehörte.

Eine Philosophie *beginnt ausser* der Erfahrung (*über* ihr hat jede zu beginnen), wenn ihr erster Satz von aller Erfahrung schlechthin unabhängig ist. Denn dass in dem *Fortgange* eines solchen Systems die Erfahrung keinen Leitfaden abgeben werde, versteht sich von selbst. Die Philosophie wird mit jedem Schritte speculativer, und wenn sie schon im Eingange so speculativ war, dass die Erfahrung gänzlich beseitigt neben ihr stand; so wird diess, wenn es möglich wäre, sofort noch mehr der Fall sein. Aber eine andere Frage ist die: ob nicht etwa das vollendete System eine Identität seines Schlusssteines mit dem Grundstein der Erfahrung zum Resultat haben könnte? Diess ist es, was wir leugnen, und dafür den Beweis aufsuchen; denn das andere wird theils stillschweigend zugestanden,

---

werden, aber viel zu klein, um etwas auf ihm zu sehen. Bei so bewandten Umständen hätte Fichte vielleicht besser gethan, auf einer ihm gewordenen, durch einen Tubus von ungeheurer Grösse, dessen Gläser eine eben solche dogmatische Beharrlichkeit geschliffen hat, vermittelten, Erscheinung der Erde nicht zu bestehen; weil sie doch allen jenen, denen sie sonst noch erschien und erscheint, ganz anders vorgekommen ist. Denn eine solche Art von Zwiespalt ist eben die schlimmste. Wenn mir nämlich mein Nachbar ein Object zeigt und beschreibt, so komme ich weit besser mit ihm zurecht, wenn ich es gar nicht, als wenn ich es anders sehe.

theils ausdrücklich behauptet. Der Beweis kann einfach geführt werden. Jedes wissenschaftliche System ist eine synthetische Reihe von Sätzen, die auf einem gemeinschaftlichem Felde des Erkennens liegen (ihr Ort im Gesammtgebiete des Wissens, oder im Bewusstsein) und auf einem gemeinschaftlichen Punct (Princip) theils unmittelbar, theils mittelbar, näher oder entfernter sich beziehen. Ein wissenschaftliches System ist also eine Vieleinheit (eine bestimmte Erkenntniss*sphäre)* in materialer und formaler Beziehung; jenes rücksichtlich der bestimmten Objectivität, auf welche, und keine andere, alle ihre Sätze eingehen, dieses rücksichtlich des Organismus, der in allem reellen Denken statt findet, und in schlechthiniger Einheit sein höchstes Gesetz hat. Jeder reelle *Begriff* ist eine eben solche materiale und formale Einheit; und wie dieser der *einfachste Ausdruck* für das Wesentliche eines wissenschaftlichen Systems ist, so wird dieser dazu dienen können, um an ihm den geforderten Beweis zu liefern. Wenn ein reeller Begriff das Wesentliche eines wissenschaftlichen Systems repräsentiren kann, so sind die Vorstellungen, als seine Theile, die Repräsentanten der einzelnen Sätze der Wissenschaft. Die *erste* von den unsern Begriff constituirenden Vorstellungen soll, nach der Voraussetzung, eine solche sein, deren Object schlechthin unabhängig von der Erfahrung bestimmt wird. In diesem Merkmal der Objectsbestimmung müssen alle andere Vorstellungen mit ihr und unter sich zusammentreffen. Denn die Art der Objectsbestimmung bedingt die materiale Einheit im Begriffe, eine Einheit, die durch die Vorstellungen *bewirkt* werden soll, also nicht *aufgehoben* werden darf. Diese Einerleiheit der Vorstellungen des Begriffes ist aber die materiale Einheit des Begriffes selbst. Mithin ist die Objectsbestimmung im Begriff mit der Objectsbestimmung in jeder zuge-

hörigen Vorstellung, also auch in der lezten wie in der ersten, die eine und selbe. Nach der Voraussezung ist die Objectsbestimmung in der ersten Vorstellung unabhängig und verschieden von der Objectsbestimmung auf dem Gebiete der Erfahrung, die Objectsbestimmung aber ein wesentliches Merkmal der Einheit oder Verschiedenheit zweier Erkenntnisse überhaupt; also tritt beides ein: der Begriff, dessen erste Vorstellung von der Erfahrung unabhängig ist, ist selbst von ihr 1) unabhängig und 2) verschieden. Eine Philosophie also, die gleich beim Eingange ausser aller Erfahrung steht, kommt nie wieder auf sie zurück; noch mehr, sie muss der leztern immer wiedersprechen. Denn es ist in beiden die Art der Objectsbestimmung schlechthin verschieden; was die Einheit des Bewusstseins nothwendig aufhebt. Oder ist der reelle Begriff ein adäquater Ausdruck nicht zugleich für das Bewusstsein selbst, wie er es für jedes wissenschaftliche System ist? Und wenn dieses ist, darf dann, ohne die Einheit des Bewusstseins anzugreifen, mehr als eine *relative* Verschiedenheit der Objectsbestimmung in allem Wissen zugegeben werden?

DRITTES KAPITEL.

Schelling.

§. 98.

Aus jener glänzenden Periode, die in dem zweitlezten Decennium des vorigen Jahrhunderts mit *Kant* und *Jacobi* für die Philosophie beginnt und von *Fichte* auf der Grenzscheide beider Jahrhunderte verherrlicht wurde, ist noch ein Mann übrig, der durch seinen reichen und grossartigen Geist den intelligenten Theil seiner Zeitgenossen mit Bewunderung und Verehrung erfüllt hat — *F. W. J. von Schelling.* Der *Einfluss*,

den dieser Heros unter den Philosophen durch seine Schriften und Lehrvorträge auf sein Zeitalter ausgeübt hat, und durch das leztere Mittel noch ausübt, ist historisch geworden und kann an seinem Werthe nichts verlieren, wenn wir auch seine Ansichten für lauter misslungene Versuche, das Problem der Philosophie aufzulösen, halten müssen. Auch die *Achtung*, welche wir diesem Manne schuldig sind, bleibt ungeschmälert dieselbe, gesezt auch, das nachfolgende philosophische Zeitalter bediene sich in Ansehung seiner Philosophie desselben Rechtes, von dem er rücksichtlich der Systeme Kants und Fichtes und aller früheren, das Spinozistische ausgenommen, (und auch dieses *gegenrwätig* nicht mehr ausgenommen) Gebrauch gemacht hat. Denn es ist gar kein Act der Achtung, die wir einem *Philosophen* erweisen, wenn wir seiner Philosophie aus *blosser* Achtung für seinen Geist huldigen wollten. Die Achtung vielmehr beginnt erst mit der uneingenommenen, auctoritätslosen Untersuchung der Producte seines Geistes. — Der schwächere Geist ist nicht immer und ebendarum im Besitze von Einsichten, die in Ansehung der Wahrheit denen des stärkeren nachstehen. *Grosse* Irrthümer rühren gar häufig nur von grossen Geistern her, Irrthümer, zu welchen eine geringere Geisteskraft, ich möchte sagen, gar kein Verhältniss hat. — Das so eben Gesagte soll eine Art von Vertheidigung wegen der nachfolgenden Beurtheilung der Schellingischen Philosophie darstellen, die ich voranzuschicken für nöthig erachtete, um so manche Vorwürfe abzuwenden, die unter den hier obwaltenden Verhältnissen an der Tagesordnung sind.

§. 99.

Als philosophischer *Schriftsteller* hat Schelling zwei *Denkweisen* durchgeführt, die Fichte'sche und Spino-

sistische; die leztere eigenthümlicher und unabhängiger von seinem Vorgänger, als die erstere. Mit der Schrift, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit u. s. w *) erscheinen Spuren einer *neuen* Denkungsart, von der hier so wenig, als von dem Fichteanismus Schellings die Rede ist. Wir fassen vielmehr diesen Denker in der Periode, in welcher er das Fichte'sche System verlassend die absolute Identitäts-Philosophie als Anhänger und Nachfolger Spinozas aufgestellt hat, *vornämlich* in den beiden Zeitschriften für speculative Physik **).

Schellings Fichte'sche und Spinozistische Denkweise stehen aber in einem solchen Verhältniss zu einander, dass der Uebergang von der einen zur andern nicht sofast wie ein Sprung, als vielmehr wie eine natürliche und nothwendige Consequenz aus dem Standpunct der ersteren erscheint. Mit diesem Uebergang verhält es sich ungefähr eben so, als mit dem Uebergang vom Cartesianismus zum Spinozismus. Um also die Schellingische absolute Identitäts-Philosophie zu *begreifen*, müssen wir sie in ihrem natürlichen Ausgang aus dem Fichteanismus beobachten.

Wie wichtig es ist, die Schellingische Identitäts-Philosophie aus dem Fichteanismus abzuleiten und zu begreifen, sieht ein Jeder sehr leicht. Denn das *Princip* der Identitäts-Philosophie hat seinen geschichtlichen und philosophischen Grund lediglich in der Wissenschaftslehre, und wenn die Erklärung irgend eines Dinges nur die Darstellung seines *Werdens* ist, so gilt das vorzugsweise von einem philosophischen Systeme. Anerkannt wird auch überall, dass das eigen-

*) Schellings philosophische Schriften. 1. Bd. Landsh. 1809.

**) Zeitschrift für speculative Physik. 1. und 2. Bd. Jena 1800 — 1803. *Neue* Zeitschrift für spec. Physik. Tüb. 1803.

thümliche Wesen eines philosophischen Systems an dem historischen Faden am richtigsten und unzweideutigsten in's Bewusstsein gebracht werden kann. Wir versuchen also zunächst eine historische *Hinleitung* auf das Princip der Identitäts-Philosophie, und hernach eine philosophische *Explication* desselben. Damit hat die Darstellung der Schellingischen Identitäts-Philosophie ihr Ende erreicht; denn es ist unzweifelhaft gewiss, dass diese Philosophie niemals über ihr Princip, ohne Sprung und Inconsequenz, hinausgekommen ist, und unmöglich darüber hinauskommen kann, ohne es selbst erst wieder aufzuheben.

§. 100.

Nach Fichte, stellt das *Wissen* (und die *Philosophie* ist entweder ein Wissen, oder sie ist gar nicht und nichts, auch nach Schelling) *) immer nur ein Sein *für das Bewusstsein* und kein Ding *an sich* heraus. Im Wissen kann demnach das selbstständig Reale, als die Natur und Gott, nicht ergriffen werden. Zwischen das Wissen und das An-sich überhaupt (das Absolute) fällt eine sie scheidende Grenze absolut, so dass das Absolute nicht einmal als gebrochener Strahl im Wissen erscheinen kann. Die Natur als absolute Objectivität kann nur *gefühlt*, Gott nur *geglaubt*, beide können nicht *erkannt* oder *gewusst* werden **). Schelling, ausgehend von der Ansicht, dass ein System, «das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüth und sittlichen Bewusstsein widerspricht, in dieser Eigenschaft wenigstens nie ein System der Vernunft, sondern nur der

*) Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, von *Schelling*. Tübing. 1806. S. 13.

**) Daselbst S. 7, 1 und 2.

Unvernunft heissen könne» *): leugnet nicht nur einen solchen Gegensatz zwischen dem Wissen und Sein, bestreitet nicht nur die Möglichkeit desselben als eines philosophischen Resultates, sondern sezt sogar die Unzertrennlichkeit und Einerleiheit beider als eine ewige Wahrheit an, und macht sie zum Ausgangspunct wie zum Principe aller Philosophie. «Wir gehen, sagt er **), mit der Idee der Natur-Philosophie (eigentlich Identitäts-Philosophie) nicht allein über das blosse Denken zur Erkenntniss, sondern auch über die Erkenntniss überhaupt noch einen Schritt weiter hinaus bis zu der Anschauung in der Wirklichkeit und bis zu dem gänzlichen Zusammenfallen der von uns erkannten Welt mit der Naturwelt (Identität des Denkens und Seins). Nur in dem Puncte nämlich, wo das Ideale uns selbst ganz auch das Wirkliche, die Gedankenwelt zur Naturwelt geworden ist, allein in diesem Puncte liegt die *lezte*, die *höchste Befriedigung und Versöhnung der Erkenntniss*, *wie die Erfüllung der sittlichen Forderungen* allein dadurch erreicht wird, dass sie uns nicht mehr als Gedanken, z. B. als Gebote, erscheinen, sondern zur Natur unserer Seele und in ihr wirklich geworden sind.» Dem gemäss liegt es schon in der Idee der Philosophie, eine Wissenschaft des Göttlichen, des Absoluten zu *sein*, nicht aber das Göttliche, das Absolute zu *finden*; nicht als *Resultat*, nein als *Princip* es zu setzen. Dieser Satz ist nicht eine Folgerung nur aus dem eben Angeführten, sondern auch ausdrückliche, oft wiederholte Behauptung Schellings ***).

Die duo quaerenda jeder Philosophie sind das Subjective und Objective und ihr Verhältniss. Das Objective

*) Untersuchungen über das Wesen der menschl. Freiheit. S. 507.

**) Darlegung des wahren Verhältnisses u. s. w. S. 17.

***) Darlegung u. s. w. a. m. O.

an und für sich kann auch das Absolute heissen und zwar 1) im Gegensatze zu dem, was Kant und Fichte *Erscheinungen* nannten; 2) insofern, als Gott, das schlechthin Unbedingte, die erste und vorzüglichste aller Objectivitäten, wenn nicht gar das Objective alles ist. In einem zweifachen Irrthum ist demnach die Philosophie, nach Schelling, in Ansehung ihres wahren Weges befangen gewesen: man wollte vom Wissen zum Sein gelangen, unwissend, dass solches nur möglich ist, wenn gleich anfangs kein Gegensatz zwischen ihnen, sondern ihre durchgängige Einerleiheit statuirt wird; man wollte von den relativen Objectivitäten zu dem absolut Objectiven, von dem Nicht-Nichts zu dem schlechthinigen Etwas gelangen, unwissend, dass solches allein möglich ist, wenn die absolute Objectivität auch schlechthin die *einzige* und das Etwas das ist, ausser und neben welchem nichts mehr *ist*: est omne Esse praeter quod nullum datur esse.

Indem nun Schelling das Absolute in dem einen und andern Betracht gleich von Anfang an ergreift, von der Identitäts des Wissens und Seins und von dem Absoluten als dem allein Seienden ausgeht, rühmt er sich dessen als des ächten Geistes aller Speculation *). Die Ordnung der Philosophie sei in der neueren Zeit gänzlich verkehrt worden, und man habe nicht von Gott zu den Dingen, sondern von den Dingen zu Gott gelangen wollen **). Dieses läuft ganz und gar *gegen* die wahre Absicht der Philosophie, welche bestimmt ist, Wissenschaft des Absoluten zu sein ***). « In die Erkenntniss des Absoluten sezte der Dogmatismus †) den *Endzweck*

*) Zeitschrift für spec. Medizin, 1. Bd. 1. Heft, Satz 19 S. 8.

**) Ebendaselbst S. 83.

***) Neue Zeitschr. für spec. Phys. 1. Bd. 1. Heft, S. 19.

†) Es ist höchst merkwürdig und darf nicht übersehen wer-

aller Philosophie; und unter verschiedenen, alten und neuen Formen blieb er sich darin getreu, dass er das, was die Philosophie selbst ganz und gar ist, zum *Ziel* oder *Resultat* derselben machte. Ohne alles Bewusstsein einer absoluten Erkenntnissart sieht er das unmittelbare und für die Vernunft erste Wahre keineswegs in dem Absoluten selbst, sondern in gewissen Begriffen des Verstandes, oder der dem Verstande dienstbaren Vernunft; das Wissen in der Philosophie beruht ihm auf einer Absonderung und gänzlichen Abziehung des reinen Verstandes von dem Besondern, mithin schon im Princip auf einer Operation, die gar keine Realität, und in dem Reellen selbst einen ewigen Widerspruch gegen sich hat; die Voraussetzung, dass ein von allem Realen abgesondertes, rein ideales Denken *auf ein Reales führen könne*, beweisst die Unwissenheit

---

den, wie der Begriff des *Dogmatismus* in der Philosophie seit Kant bei Fichte und Schelling wechselte, während nur die Verachtung gegen ihn unverändert dieselbe blieb. Nach Kant besteht der Dogmatismus in der Philosophie in dem Verfahren, das Geschäft der Speculation ohne vollständige Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens zu betreiben. Nach dieser Begriffsbestimmung sind Fichte und Schelling Dogmatiker, so gut als Leibnitz und Wolf. Sollten sie aber so etwas, wie sie wünschten, um jeden Preis abwenden, so blieb nur die Veränderung des Begriffes übrig. Fichte bestimmte ihn desshalb dahin, dass jede Philosophie, welche nicht vom Ich, als einzigem Princip und Erklärungsgrund des Bewusstseins actu ausgeht, Dogmatismus gescholten wird. Darnach ist der Spinozismus Dogmatismus κατ' ἐξοχὴν und der Urheber der absoluten Identitäts-Philoosphie ist Dogmatiker unter der Idee eines Grössten. Schelling kehrt den Fichte'schen Begriff geradezu um, und nennt jede Philosophie, die nicht von der absoluten Identität des Idealen und Realen ausgeht, dogmatisch; die Wissenschaftslehre, welche am weitesten davon entfernt ist, wie der Spinozismus am weitesten von ihr, muss er den Dogmatismus κατ' ἐξοχὴν nennen.

darüber, dass alle wahre Realität in der Einheit des Idealen und Realen, und sonach jede absolute Erkenntniss Anschauung seie; wäre ein verirrter und von dem Wahren ganz abgekommener Verstand fähig, diese Reflexion zu machen, so würde er finden, dass die reine Verstandeserkenntniss, sofern sie Realität hat, und intuitive Erkenntniss ist, bereits ausser der Philosophie in dem Theile der Mathematik existirt, dem die reine Anschauung der Zeit zu Grunde liegt; er würde hieraus zugleich das Untergeordnete einer Verstandeserkenntniss begreifen; statt dessen, da er den Verstand will, ohne ihn in der Anschauung zu wollen, behält er das hohle leere Gespenst desselben, seine Erkenntniss ist nicht falsch, sie ist vielmehr durchaus leer und absolut Nichts. Wenn das Absolute, oder die Erkenntniss desselben das äusserste *Ziel* der Philosophie ist, so ist es nothwendig, dass die Philosophie selbst, durch welche man dazu gelangt, mit lauter Begriffe umgehe, die in Ansehung des Absoluten durchaus keine Bedeutung haben, d. h. mit solchen, die selbst unwahr sind, und da die Philosophie nur im Absoluten ist, so ist nothwendig das, was bei dem Absoluten *endet*, durchaus nicht Philosophie» *).

Genau die Sache besehen, geht sie wohl vorzugsweise gegen Kant und Fichte. Denn diese Philosophen sind es hauptsächlich, welche die Objectivität unserer Erkenntniss am meisten gefährdeten, und insofern den Standpunct des Absoluten stärker als irgend ein Philosoph vor ihnen erschütterten. Allein Schelling findet diese Männer (wenigstens noch in der neuen Zeitschrift für speculative Physik, ganz anders schon in den

---

*) Neue Zeitschr. für spec. Physik S. 14—16. Vgl. Philosophie und Religion S. 17 und Darlegung des wahren Verh. u. s. w. S. 13 ff.

Schriften: *Philosophie und Religion* und *Darlegung* des wahren Verhältnisses) in einem freundlicheren Verhältniss zu der Philosophie des Absoluten stehend. Der Kantische Kriticismus und die Wissenschaftslehre sollen sich nämlich zwar jenem durchaus verkehrten System des eben beschriebenen Dogmatismus entgegengesezt haben; allein der erstere habe doch nur «als ein grosser Niederschlagungsprocess gewirkt, indem er alle Formen der Endlichkeit gänzlich und ohne Ausnahme präcipitirte und so den philosophischen Himmel (den der absoluten Erkenntniss nämlich) wenigstens negativ aufhellte, wenn auch in ihm selbst kein Element war, das sich sublimiren und zur Philosophie bilden konnte, die sich ihm vielmehr mit jenem Bodensatz des dogmatischen Philosophirens selbst ganz niederschlug», so dass dem Kriticismus nach der Ansicht des «absoluten Idealismus» (Schellings neue Zeitschrift 1. Bd. 2. Heft S. 23) keine Ansprüche bleiben können, Philosophie, oder auch nur Grundlage von Philosophie zu sein*). In einem noch günstigeren Lichte erscheint hier dem absoluten Identitätslehrer die Wissenschaftslehre. Denn ihr wird zugeschrieben, «nach langer Unwissenheit die wahre Idee der Philosophie wieder an's Licht gebracht» und «als eine aller Philosophie vorausgehende und ihr selbst unbedingt vorauszusezende Wahrheit» ausgesprochen zu haben: «dass die Wissenschaft alles Wissens von dem Unbedingten auszugehen habe» **). Allein das absolute Erkennen, welches in der intellectuellen Anschauung vollbracht und im Fichte'schen Idealismus als Act des absoluten Ich bezeichnet wird, ist in diesem wesentlich mangelhaft. Dem Idealismus der Wissenschaftslehre fehlt es nämlich an der Reflexion, dass

---

*) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. S. 16 ff. S. 20.

**) Ebendaselbst.

das der Philosophie nothwendige absolute Erkennen mit dem Absoluten selbst *eins* sei *).

Hiemit wäre denn im Allgemeinen die Hinweisung auf das Princip der Identitäts-Philosophie von der Wissenschaftslehre aus geschehen. In der neuen Zeitschrift für speculative Physik kommen aber diessfalls noch nähere Bestimmungen vor, die wir nicht umgehen wollen.

Die ewige und wahre Seite der Wissenschaftslehre liegt nach Schelling in der Anerkennung einer der Philosophie schon bei ihrem Eingang wesentlichen und nothwendigen absoluten Erkenntniss, d. i. einer Erkenntniss, die von den *empirischen* Bestimmungen des Bewusstseins schlechthin befreit ist. Ihre sterbliche und unwahre Seite aber soll ganz bestimmt und über allen Zweifel erhaben in der Frage ausgesprochen sein, welche Fichte dem Spinoza entgegensezt: »was berechtigte ihn dann, über das *im empirischen Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein hinauszugehen?*« Hiemit, sagt Schelling — durch diese *Beschränkung* der Auffassung des absoluten Bewusstseins auf das *im* empirischen gegebene reine Bewusstsein, ist für die ganze Folge das Differenzverhältniss des Ichs und des Absoluten, die unauflössliche Amphibolie des absoluten Ichs, welches das absolute Erkennen selbst ist, und des relativen, und jener der besonderen Form des Idealismus der Wissenschaftslehre eigenthümliche und unüberwindliche Gegensatz des Ich und Nicht-Ich entschieden und nothwendig gemacht« **). Nach der Grundansicht der absoluten Identitäts-Philosophie besteht das absolute Bewusstsein nicht etwa nur in der (rela-

---

*) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. S. 56, 74, 46, 47, 21 ff.; im 2. Heft a. m. O.

**) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft S. 22.

tiven) Einheit des empirischen und reinen Bewusstseins, über welche hinaus zu gehen nach Fichte keiner Philosophie gestattet sein soll; denn diese Einheit ist nicht jene *allgemeine* Einheit des Endlichen und Unendlichen, welche nach ihrem ganzen Umfange im absoluten Bewusstsein enthalten ist, sondern diese allgemeine Einheit, auf einen besonderen Fall (das Denken) eingeschränkt; hernach ist die Einheit des empirischen und reinen Bewusstseins, weil speciell, auch nur relativ, und weil relativ, nothwendig eine solche, die ihren Gegensatz nicht gänzlich neutralisirt oder indifferenzirt, wodurch, dringender wie durch irgend eine andere Reflexion, auf das absolute Bewusstsein, das alle Gegensätze vollständig und absolut indifferenzirt, also auch den Gegensatz des empirischen und reinen Bewusstseins hingeleitet wird. Zwar stellt die Ichheit die Form dar, in welche das Absolute sich für das unmittelbare Bewusstsein fasst; aber diess ist auch nur die *Form* der Ichheit, und es fragt sich nach dem *An-sich* derselben Ichheit. Die absolute Identitäts-Philosophie nimmt das An-sich der Ichheit für das Absolute selbst, und die intellectuelle Anschauung ist es eben, welche jenes *An-sich* (nicht die Form der Ichheit), frei von allen Beschränkungen zum Gegenstand hat, so dass in ihr die Form als besondere Form gänzlich verschwindet. Der Gegensatz mithin und die relative Einheit des reinen und empirischen Bewusstseins gehört lediglich zum besondern Bewusstsein; er ist eben das selbst, worauf die besondere Ichheit beruht, die in der intellectuellen Anschauung ganz verschwindet und in der Anschauung des Ewigen selbst *jede* Besonderheit vertilgt.» Das Eigenthümliche und den Gipfel der Fichte'schen Philosophie bezeichnet jener bekannte, oben angeführte Cirkel: dass der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes ausser sich

setzen (ein Ding an sich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur *für ihn* da sei, (ein nothwendiges Noumen sei). Aber «die Erkenntniss, dass jenes *ausser - sich - haben* des Absoluten (und das freilich mit diesem unmittelbar vergesellschaftete blosse *für - sich - haben*, also Gedanken - Sein des leztern) selbst nur ein Schein seie, und zum Schein gehöre, ist der erste entscheidende Schritt gegen allen Dogmatismus, der erste zum wahren (absoluten) Idealismus und zur Philosophie, die im Absoluten ist.»

§. 101.

Das Princip der absoluten Identitätslehre.

Es kann hier von keinem der beiden, weder von der sogenannten Natur — noch von der Transcendental-Philosophie die Rede sein, nachdem der Urheber derselben sie für nichts weiter als Vorbereitungen, Anstalten und einseitige Darstellungen der Philosophie in ihrer Totalität — der Identitäts - Philosophie — auf das bestimmteste und zwar in der Vorerinnerung zu der *ersten urkundlichsten Darstellung* *) seines Systems erklärt hat **). «Niemals habe ich, sagt er, weder mir selbst noch andern verhehlt, sondern vielmehr mit den deutlichsten Aeusserungen, noch in der Vorrede zu meinem System des Idealismus, an mehreren Stellen dieser Zeitschrift u. s. w. es ausgesprochen, dass ich weder das, was ich Transcendental - noch was ich Natur-Philosophie nenne, jedes für sich, für das System der Philosophie selbst oder für mehr als eine einseitige Darstellung desselben halte ***).

*) Denkmal der Schrift F. H. Jacobis u. s. w. S. 6.

**) Zeitschr. für spec. Physik. 2. Bd. 2. Heft III., IV., V. VIII., XIII. 1. Heft S. 124, 125, 128; Vorr. zum System d. tr. Idealis.; neue Zeitschr. I., 2. S. 31.

***) Vgl. dagegen: Schellings philosoph. Schriften 1. Bd.

Der vornehmste, ja einzige Inhalt der Philosophie ist die Lehre vom Absoluten und von der *ewigen* Geburt der Dinge und ihrem Verhältniss zu Gott *). Dem zu Folge hat man seine Aufmerksamkeit in der Identitäts-Philosophie auf folgende Puncte hinzuwenden. 1) auf den Standpunct, von welchem aus das Absolute ergriffen; 2) auf die Art und Weise, wie das Absolute bestimmt, und wie 3) die ewige Geburt der Dinge, oder das Universum aus dem Absoluten begreiflich gemacht wird.

I. Der *Standpunct*, auf welchen sich die Identitäts-Philosophie stellt, nämlich der Standpunct der Vernunft, oder der intellectuellen Anschauung, oder richtiger des Absoluten muss als blosse, schlechthin gültige, auf keinem darstellbaren Grunde ruhende Voraussetzung genommen werden **). Dieser reine, allein auf sich und keinem andern beruhende, Anfang aller Philosophie ist die Erkenntniss, dass *an sich und in Wahrheit* Denken und Sein, Ideales und Reales, Unendliches und Endliches eines seien, und jeglichen Gegensatz ausschliessen ***).

Dadurch unterscheidet sich der Standpunct des Absoluten, als Standpunct der Philosophie, für immer und wesentlich von dem Standpunct der Reflexion und der Erfahrung. Jener stellt das Wissen und die Wahr-

---

Vorr. VIII und IX, S. 419, 427, 429; Darlegung d. w. V. a. a. O. S. 15.

*) Philosophie und Religion S. 3. Neue Zeitschr. 1. Bd. 2. Heft S. 3 und 4.

**) Zeitschr. für spec. Physik 2. Bd. 2. Heft. S. 3, 6. Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. §. II. Philosoph. und Relig. S. 21.

***) Zeitschr. für spec. Physik. 2. Bd. 2. Heft. S. 1, 2, 5. §. 7. S. 6, §. 9, §. 10, §. 17; 1. Heft. S. 122; neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft §. II. S. 33 ff.

heit κατ' ἐξοχὴν dar, dieser bietet nur ein Scheinwissen, und ist die Quelle alles Irrthums, wie jener die Quelle aller Wahrheit und sie selber *).

II. Das Absolute *ist* allein, neben und ausser ihm ist nichts. Das Absolute ist schlechthin Identität des Idealen und Realen. Das Wissen des Absoluten besteht eben in dem Erkennen des durch die kaum angegebenen zwei Sätze Ausgedrückten, und wird durch intellectuelle Anschauung vollbracht **). Die intellectuelle Anschauung wird beschrieben als das Vermögen, «das Allgemeine im Besondern, das Unendliche im Endlichen, beide zur lebendigen Einheit vereinigt zu sehen» ***). Aber das Vermögen, *alles* als *eines* zu sehen, würde eine Dualität dadurch sezen, dass das Sehen und das Gesehene doch ewig getrennt erscheinen, wenn es nicht einen Punct gäbe, wo das Absolute selbst und das Wissen des Absoluten schlechthin Eins ist †). Ohne die Deduction dieses Satzes, da sie doch, was sie leisten sollte, nicht leistet, hier vorzulegen; genüge es an einer historischen Reflexion über ihn. Der Idealismus des Cartesius und Fichte sind darin unter sich eins, dass beide vom Ich, vom Denken als Princip der Auflösung des Räthsels der Welt oder des Seienden ausgehen, unterscheiden sich aber so, dass der Cartesianische Idealismus das empirische und darum relative

*) Zeitschr. für spec. Physik 2. Bd. 2 Heft. S. XIII. S. 2, 3. Zus. 2 S. 8, §. 14. Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. S. 3—10, 16, 19, 35, 38, 40, 69, 71, 73, 184; 2. Heft S. 10, 11, 25 u. s. w. Philosophie und Religion S. 16, 30, 35, 37, 43, 44, 52; Darlegung des w. Verb. S. 68 u. s. w.

**) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft S. 52—55. Zeitschr. 2. Bd. 2. Heft S. 2—14.

***) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft S. 54.

†) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. S. 41 ff. 33, 55—58, 61. Zeitschr. 2. Bd. 2. Heft. S. 6. §. 9.

Ich nicht überschreitet, also einer absoluten Erkenntnissart schlechthin entbehrt, während Fichte, das empirische Ich übersteigend, alles Sein für das Bewusstsein aus einer unendlichen Productivität des absoluten Ich entspringen lässt, und somit eine formell absolute Erkenntniss statuirt. Wie nun Spinoza auf den Grund der Cartesianischen Philosophie hin Denken und Sein für eins erklärte, indem er meinte, dass ohne diese ursprüngliche Einheit eine Vermittelung des Idealen und Realen durch blosses Denken vergebens versucht würde; so erklärt Schelling dem Fichte'schen (formell absoluten) Idealismus gegenüber: der Idealismus weist die Philosophie ganz an die Form, an das Wissen, an das Erkennen zurück *). Ist dieses Wissen oder Erkennen selbst absolutes Wissen, absolutes Erkennen, so fehlt es bloss an der Reflexion darauf, dass die absolute Form zugleich das absolute Wesen, das Sein und die Substanz seie, um den Realismus nicht mehr im Gegensatz mit sich zu erblicken. Das Erkennen aber wird noch nicht als absolut (d. h. als schlechthin, nicht bloss formell absolut) erkannt, so lange man es im Gegensatze gegen das Sein, und nicht zugleich als die absolute Realität erkennt **). Daraus folgt: das absolute Erkennen ist zugleich das Reale κατ' ἐξοχὴν, und also auch die modi dieses Erkennens sind die einzig wahren und realen Dinge ***). Diess setzt voraus, dass das absolute Erkennen die Idee und das Wesen der Seele, der ewige Begriff ist, durch den die Seele

*) Denn die Auflösung der Frage: wie ist das Sein überhaupt möglich? Vollbringt der Idealismus durch die blosse Form des Erkennens, durch das blosse Wissen als solches, indem er behauptet: es ist, weil und wiefern wir darum wissen.

**) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. S. 46.

***) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. S. 46. Philosophie und Religion S. 28 — 30.

im Absoluten ist, und der, weder entstanden, noch vergänglich, schlechthin ohne Zeit ewig, das Endliche und Unendliche im Erkennen gleichsezend, zugleich das absolute Erkennen und das einzig wahre Sein und die Substanz ist*). Dieser ewige Begriff, die Idee und das Wesen der Seele, das einzige wahre Sein und die Substanz, hat zu seinen modis die Seele als modus des Denkens, und den Leib als modus der Ausdehnung **).

Das Object aller wahren Erkenntniss, das Absolute also, der Gegenstand der absoluten Erkenntniss und sie selber kann auf zweifache Weise ergriffen werden: intuitiv, welches die allein adäquate und das Object erschöpfende Weise ist, oder discursiv in der Reflexion, welche Weise aber wesentlich mangelhaft ist. Nur zur *Aufstellung* des in der absoluten Erkenntniss Erkannten, nicht nun diese Erkenntniss entbehrlich zu machen, was ja ganz unmöglich ist, sezen wir zum Schlusse dieses Gegenstandes die dreierlei Arten, das Absolute discursiv oder in der Reflexion zu fassen, hieher. Sie reduciren sich auf drei und nicht mehr, die in der Reflexion überhaupt liegen und in den drei Formen der Schlüsse ausgedrückt sind***). Vorangestellt muss aber werden, «dass nur die *unmittelbare anschauende Erkenntniss* jede Bestimmung durch *Begriff* unendlich übertrifft» †). Die erste Form, das Absolute in der Reflexion zu fassen, ist die *categorische*; ihr Ausdruck ist ein Weder-Noch, in dem durchaus keine positive Erkenntniss liegt, das eine Leere lässt, die nur die

*) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. S. 47. Zeitschr. 2. Bd. 2. Heft. S. 6 ff. Zeitschr. für spec. Medizin. S. 14 ff.

**) Neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. S. 72. Philosophie und Religion S. 11, 16, 23.

***) Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip. S. 166.

†) Philosophie und Religion. S. 11.

eintretende productive Anschauung ausfüllen kann. Aber was soll denn eigentlich und zunächst durch das Weder-Noch ausgedrückt werden? Nach dem Zusammenhange ist dieses Weder-Noch nichts anderes, als die, vornämlich von den Theologen sogenannte, via negationis, auf welcher man sich, unter andern Wegen, dem Gedanken des Absoluten nähert. Demnach wäre das Weder-Noch die allgemeine, auf Gegensätze sich beziehende und das eine wie das andere Glied des Gegensatzes negirende Formel. Dann wird durch die categorische Form, das Absolute zu fassen, entweder schlechthin aller Gegensatz am Absoluten negirt und eine durchgängige negative Einheit ohne alle Entzweiung gesezt, oder es werden an ihm nur die auf das Endliche sich beziehenden und von ihm geltenden Gegensätze negirt. Das leztere ist der absoluten Identitäts-Philosophie nicht angemessen. Nach einer Andeutung Schellings *) ist die in dem Weder-Noch ausgedrückte Negation eines Gegensatzes vorzugsweise die Negation: das Absolute ist weder ein Objectives, noch ein Subjectives. Die andere Form der Erscheinung des Absoluten in der Reflexion ist die *hypothetische*: Wenn ein Subject und ein Object ist, so ist das Absolute das gleiche Wesen beider. Die Identität (die Subjectiven und Objectiven), welche dem Absoluten nach der ersten Form bloss *negativ* zukam, kommt ihm in der zweiten Form als *qualitative* Bestimmung zu.

«Die dritte Form, in welcher die Reflexion das Absolute auszudrücken liebt und welche vorzüglich durch Spinoza bekannt ist, ist die *Disjunctive*. Es ist nur Eines, aber dieses Eine kann auf völlig gleiche Weise jezt ganz als ideal, jezt ganz als real betrachtet werden; diese Form entspringt aus der Verbindung der beiden

*) Philosophie und Religion. S. 10.

ersten; denn jenes Eine und selbe, das, nicht zugleich, sondern auf gleiche Weise, jezt als das eine, jezt als das andere betrachtet werden kann; ist eben desswegen *an sich weder* das eine *noch* das andere *); (nach der ersten Form) und doch zugleich das gemeinschaftliche *Wesen*, die Identität beider (nach der zweiten Form), indem es, in seiner Unabhängigkeit von beiden, dennoch gleicher Weise jezt unter diesem jezt, unter jenem Attribut betrachtet werden kann. **).

III. Nachdem wir auf das Princip der absoluten Identitäts-Philosophie hingeleitet, es selbst explicirt und was durch dasselbe erkannt wird, angegeben haben; so müsste sofort die Philosophie selbst oder die philosophische Construction folgen, um die Darstellung der Schellingischen Philosophie vollständig zu machen. Allein die Versuche dieses Denkers, alles im Absoluten darzustellen, oder die ewige Geburt der Dinge und ihr Verhältniss zu Gott begreiflich zu machen, sind so verschieden, dass man, wenn nicht alle angeführt werden sollen, was hier wenigstens unmöglich ist, in Verlegenheit geräth, den der Identitäts-Philosophie am meisten characteristischen heraus zu finden. Eigentlich aber dürften wir sie allzumal übergehen, da wir, gestüzt auf das Princip dieser Philosophie, die Unmöglichkeit über es hinauszukommen zeigen ***), d. h. die Unmöglichkeit von dem Principe der Philosophie zur Philosophie selbst zu kommen, darlegen werden. Ausserdem scheint es der Urheber der Identitäts-Philosophie am

---

*) Vgl. neue Zeitschr. 1. Bd. 1. Heft. S. 50.

**) Philosophie und Religion. S. 11 – 14.

***) Schelling selbst hält es sogar für eine Absurdität, über das Absolute hinausgehen zu wollen, ganz angemessen den Principien seiner Philosophie. Aber dann gibt es keine Wissenschaft und keine Philosophie als Wissenschaft.

gernsten zu sehen, wenn man auf sein Princip, statt auf die Deductionen aus ihm eingeht*). Wenn wir dessohnerachtet zwei von den genannten Versuchen kürzlich anführen; so geschieht das weniger um ihrer selbst willen, als vielmehr desswegen, unsern Lesern recht einleuchtend zu machen, wie die philosophische Construction der absoluten Identitäts-Philosophie die Absicht, aus dem Absoluten zu dem Relativen und Endlichen zu gelangen, nicht erreichte, eine Absicht, von der die Philosophie selbst doch ganz unzertrennlich ist.

A, oder erster Versuch; Zeitschrift für speculative Physik. 2. Band 2. Heft.

Die Philosophie geht von dem Standpuncte der Vernunft oder von der Betrachtung des An-sich der Dinge aus. Die Vernunft ist aber als absolute Vernunft zu denken, in welcher Eigenschaft sie weder etwas Subjectives, noch etwas Objectives, sondern das gegen beide schlechthin indifferent sich Verhaltende, das Absolute selbst ist. Ein anderer Standpunct ist der Standpunct der Reflexion, d. h. die Betrachtung der Dinge wie sie erscheinen. «Es ist die Natur der Philosophie alles Nacheinander und Aussereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die blosse Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben, und mit einem Worte in den Dingen nur das zu sehen, wodurch sie die absolute Vernunft ausdrücken, nicht aber, insofern sie Gegenstände für die bloss an den Gesetzen des Mechanismus und in der Zeit fortlaufende Reflexion sind.»

Das Absolute ist schlechthinige Identität des Subjectiven und Objectiven. *An-sich* oder dem Wesen

*) Zeitschr. für spec. Physik. 2. Bd. 2. Heft. S. XII.

nach wird die absolute Identität als Subject und Object *nicht* gesezt; dessenungeachtet ist es dieselbe und gleiche absolute Identität, welche der *Form des Seins* nach als Subject und Object gesezt wird, §. 22 der Zeitschrift. Wenn demnach zwischen Subject und Object kein Gegensatz *an sich* statt findet, ein Gegensatz an sich aber als qualitative Differenz zwischen Subject und Object gedacht werden muss; so ist entweder sowohl dem Wesen als der Form der absoluten Identität nach keine Differenz möglich, oder es ist eine quantitative Differenz in Ansehung der Form gesezt. Das leztere ist wirklich der Fall, weil der Form nach die absolute Identität als Subject und Object gesezt ist. Es ist also klar, dass die absolute Identitäts-Philosophie keinen Gegensatz zwischen Subject und Object statuirt; denn was an die Stelle des ersteren und des lezteren gesezt ist, ist ja dasselbe identische — Subject und Object sind also dem Wesen nach Eins — sondern nur einen Unterschied der Subjectivität und Objectivität zugibt, die, da sie zur Form des Seins der absoluten Identität, mithin zur Form alles Seins gehören, nicht auf gleiche Weise, sondern so beisammen sind, dass sie wechselseitig, bald die Subjectivität, bald die Objectivität, als überwiegend d. h. grösser gesezt werden können. Da an der absoluten Identität als solcher nicht einmal quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven möglich ist; so muss die quantitative Differenz *ausserhalb* der absoluten Identität sein. An sich aber ist ausserhalb der absoluten Identität nichts; mithin gehört die quantitative Differenz nur zu den Erscheinungen. Die absolute Identität ist absolute Totalität oder das Universum. Was ausserhalb der absoluten Totalität *ist*, heisst in dieser Rücksicht ein *einzelnes* Sein oder Ding. Somit kann es *an sich* keine einzelnen Dinge geben: was man einzelne Dinge nennt, sind blosse

Erscheinungen*). Es *ist*, fügt Schelling (§. 28 Anm.) bei, nichts an sich ausserhalb der Totalität, und wenn etwas ausserhalb der Totalität *erblickt* wird, so geschieht es nur vermöge einer willkürlichen Trennung des Einzelnen vom Ganzen, welche durch die *Reflexion*, ausgeübt wird, aber an sich gar nicht statt findet, da alles, was ist, Eines, und in der Totalität die absolute Identität selbst ist. Auf diese Weise wird aber die Frage immer dringender: wie geht das einzelne Sein aus der Totalität, das Endliche aus dem Unendlichen hervor? Und zwar hat diese Frage einen doppelten Sinn: findet ein solcher Hervorgang *an sich* statt, und ist das Wissen von ihm ein Vernunftwissen; oder findet er nicht *an sich* statt, und ist das Wissen davon ein Reflexions-Wissen? Hierauf dient zur Antwort: »Könnten wir alles, was ist, in der Totalität erblicken, so würden wir im Ganzen ein vollkommenes quantitatives Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, also nichts, als die reine Identität, in welcher nichts unterscheidbar ist, gewahr werden, so sehr auch in Ansehung des Einzelnen das Uebergewicht auf die eine, oder die andere Seite fallen mag, dass also doch auch jene quantitative Differenz keineswegs *an sich*, sondern nur in der *Erscheinung* gesezt ist» (§. 30). Eine Ableitung des Endlichen aus dem Unendlichen von dem Standpuncte des An-sich aus würde voraussezen, dass ein Punct aufgefunden werden könne, wo die absolute Identität in ein einzelnes Ding übergegangen ist. Nun gibt es aber keinen solchen Punct (§. 38 Anmerk. 1),

*) Hiermit ist denn der Idealismus der absoluten Identitätslehre auf das deutlichste ausgesprochen. Dass derselbe noch durchgreifender, dass ich so sage, idealistischer als der Idealism der Wissenschaftslehre sei, sieht Jeder leicht und kann auch daraus geschlossen werden, dass er der »absolute« heisst. Vgl. Zeitschr. für spec. Physik. S. 37 Anmerk.

vielmehr ist jedes Einzelne bestimmt durch ein anderes Einzelnes und sofort bis in's Unendliche (§. 36); mithin ist der Begriff und das Wesen der Potenz, d. h. einer bestimmten quantitativen Differenz (§. 23 Erläuterung), dessen allseitige, d. h. durch die Gesammtheit des Endlichen hindurchgeführte Erörterung das Geschäft der Philosophie ausmacht (§. 42 Erläuterung 2, §. 44 Anmerk.) nur ein Lückenbüsser der Vernunfterkenntniss, die ein für allemal auf die Erkenntniss des Eins und Alles eingeschränkt ist, über die sie niemals hinauskommen wird, da das An-sich lediglich von dem *ἓν καὶ πᾶν* gilt und die Vernunfterkenntniss die Erkenntniss der Dinge, wie sie *an sich* beschaffen sind, sein soll. Kurz, mit dem Begriffe der Potenz beginnt die Auflösung des Hauptproblems aller Philosophie: die Ableitung des Endlichen vom Unendlichen und die Angabe ihres Verhältnisses; aber dieser Begriff, sammt allem, was aus ihm gefolgert wird, ist nicht mehr philosophisch.

B, oder zweiter Versuch; neue Zeitschrift 1. Bd. 2. Stück.

Das, was wir so eben als eine Art von Inconsequenz an dem ersten Versuche herausgestellt haben, wird in dem zweiten Versuch Gegenstand vorzüglicher Aufmerksamkeit, und man hat also wohl Ursache zu erwarten, diese Lebensfrage der Identitäts-Philosophie werde vollkommen entschieden werden. Darin aber, dass wir an dem ersten Versuche gerade das hervorgehoben haben, was Schelling in dem zweiten fast einzig urgirt, erblicken wir wohl mit Recht den Beweis, dass wir den Nagel auf den Kopf getroffen haben.

Man könnte es für unmöglich halten, macht Schelling sich selbst den Einwurf, im Absoluten, in welchem »die Philosophie doch ganz und durchaus sein soll (S. 3 und 10)« eine *Wissenschaft* zu errichten. »Denn

von Etwas, das schlechthin Eins und immer Dasselbe ist — werden Manche behaupten — sei keine Wissenschaft möglich — sondern hiezu bedürfte es noch etwas anderes, das nicht identisch, sondern vieles und verschieden ist; und ob auch das, *was* demonstrirt wird, immer und nothwendig Eins und Dasselbe ist, so sei im Gegentheil das, *woran* (demonstrirt wird) nothwendig nicht Eins sondern Vieles, wie die Geometrie die gleiche Form und Absolutheit des Raumes dennoch in den verschiedenen Einheiten des Triangels, des Quadrats, des Zirkels u. s. w. ausdrückt. (S. 4). Allein die Philosophie hat es mit einer Einheit zu thun, in Ansehung deren der eben angeführte Gegensatz von Einheit und Vielheit und ein Hervorgehen der leztern aus der erstern gar keine Bedeutung hat, da es in der Idee einer *absoluten* Einheit liegt, dass sie ihrer Einheit unbeschadet und ohne durch Vielheit hindurchzugehen, *unmittelbar* und *zugleich* Totalität ist. Nämlich «jenes, was demonstrirt wird, und was nach der Voraussezung immer dasselbe ist, ist die *absolute* Einheit des Endlichen und Unendlichen und heisse zu dem gegenwärtigen Behuf das *Allgemeine*; das, woran demonstrirt wird, ist eine *bestimmte* Einheit und heisse demnach das *Besondere*.» Wie nun jede wahre Construction und Demonstration das Besondere als Besonderes, d. h. in seiner *Entgegensezung gegen das Allgemeine* vernichtet, so ist eben auch das ewige Object der Philosophie, das Absolute, beschaffen; mithin hindert dieses nicht nur die Möglichkeit einer Demonstration und Construction nicht, sondern an ihm allein ist ächte und wahre Demonstration möglich. Das Besondere ist Vieles nicht an sich, wohl aber ideell in der Entgegensezung gegen das Allgemeine. Diese Vielheit des Besonderen wird *vor* der Demonstration im Begriffe *vollbracht* und *gesezt*; in der Demonstration

selbst aber ist sie nicht mehr, weder vorhanden, noch nöthig, sondern das Gegentheil. Denn das Besondere wird nur insofern im Absoluten dargestellt, als es selbst das *ganze Absolute* in sich ausgedrückt enthält, und von dem Absoluten, als Allgemeinen, nur ideell, nämlich als Gegenbild vom Vorbild, unterschieden, an sich aber oder reell ihm ganz gleich ist (S. 6). Daraus ergibt sich sehr bestimmt, dass *an sich* das Besondere nicht Vieles ist, das gezählt werden könnte, «sondern es ist das, was alle Zahl, und das, was zählt (die Begriffseinheit), und was gezählt wird (das Besondere) wieder in sich befasst.

In dieser Gleichheit oder gleichen Absolutheit der Einheiten, die wir als das Besondere und Allgemeine unterscheiden, ruht und ist gefunden das innerste Geheimniss der Schöpfung, oder der göttlichen In-Eins-Bildung (Einbildung) des Vorbildlichen und Gegenbildlichen, in welcher jedes Wesen seine wahre Wurzel hat: denn weder das Besondere noch das Allgemeine für sich würde eine Realität haben, wenn nicht im Absoluten beides in Eins gebildet, d. h. beides absolut würde.» (Ebendaselbst).

Das Besondere als solches ist das Einzelne oder ein Einzelding. Denn dem Wesen nach, oder an sich ist jedes Ding dem Ganzen gleich, drückt es nach einer Seite hin ganz und vollkommen aus. Die Form dieses Dinges ist eben diese ihm zukommende Absolutheit. Wird aber diese Form *besondere* Form, so wird dadurch ein Widerspruch mit dem Wesen gesezt, und der Widerspruch der Form und des Wesens macht, dass ein Ding einzeln und endlich ist (§. 9; vgl. 1 Bd. 1. Stück §. II). Die erscheinenden Dinge und die Gesetze ihrer ineinandergreifenden Wirksamkeit stellen ein Sein ausser der absoluten Einheit dar, welches an sich ein Nichts ist, da in ihnen nur relative Einheit

ist. Jedes einzelne Ding hat seinen Grund in einem andern einzelnen Dinge und dieses wieder in einem solchen und so ins Unendliche. Eben darum aber sind sie an sich nichts. Denn das Nichtsein in der absoluten Identität bringt unmittelbar das Bestimmtsein *durch anderes Sein*, sonach das Nicht-an-sich-selbst-Sein, mit sich, und umgekehrt. «Ein Nichtwesen sucht in dem andern seine Realität, das selbst wieder keine in sich hat, und sie in einem andern sucht. Das unendliche Anhängen der Dinge an einander durch Ursache und Wirkung ist selbst der Ausdruck und gleichsam das Bewusstsein der Eitelkeit, der sie unterworfen sind, und ein Zurück*streben* in die Einheit (von der sie abgefallen — so besonders in der Schrift: Philosophie und Religion), worin allein alles wahrhaft ist» (S. 11, 12).

Nun aber, was ist die Philosophie, und worin besteht ihre Aufgabe in Ansehung des Endlichen und Unendlichen? Die Philosophie hat ihr Feld lediglich im Absoluten, darüber hinauszugehen, hiesse von ihrem Wesen abfallen. Demnach, und da das Absolute nur Eines ist, kennt der Philosoph nicht verschiedene Wesen, sondern nur ein Wesen. Das ganze Universum ist im Absoluten als Pflanze, als Thier, als Mensch, oder vielmehr, das Universum tritt auf in Gestalt der Pflanze, in Gestalt des Thieres, des Menschen. Denn Pflanze, Thier und Mensch sind im Absoluten nur, wiefern sie das Ganze sind; nicht als Besonderheiten, wie sie auf dem Standpunct der Reflexion erscheinen. Es ist also immer nur eines und dasselbe, aber bald in dieser, bald in einer andern absoluten Form, die von dem Wesen selbst, also dem Absoluten, sich nicht unterscheidet. Nur die besondere Form, also das Thier, die Pflanze, der Mensch in der Erscheinungswelt, ist mit dem Wesen des Absoluten nicht eins, vielmehr im Widerspruch. Jene ursprünglichen Schematismen der

Weltanschauung, das Universum in Gestalt der Pflanze, des Thieres u. s. f., sind als solche «nur dadurch möglich, dass sie die ungetheilte Fülle der Einheit in sich aufnehmen können, also als *besondere* vernichtet werden. Denn als solche würden sie das absolute Wesen beschränken, indem sie andere Formen von sich ausschlössen. Insofern aber jede das Absolute fasst, und in jeder alle, und in allen jede zurückkehrt, beweisen sie sich als Formen göttlicher Einbildung, und sind wahr oder reell einzig, weil sie in Ansehung des Absoluten möglich sind*), denn in diesem gilt kein Unterschied der Möglichkeit und der Wirklichkeit» (S. 8).

Nach diesen Grundlagen wäre es ein grosser Irrthum, das Geschäft und Werk der Philosophie in ein *Ableiten*, es sei aus dem Absoluten oder welchem andern Princip sonst, oder in ein Deduciren der *wirklichen*, erscheinenden Welt, *als solcher*, oder der Möglichkeit der Erfahrung zu sezen (S. 10). «Denn erstens, wie sollte die Philosophie irgend Abgeleitetes, oder das abgeleitet werden könnte, erkennen, da überhaupt nur Absolutes, und alles, was wir erkennen mögen, ein Stück aus dem absoluten Wesen des ewigen Princips ist, nur gestaltet in die Weise der Erscheinung, die Philosophie aber alles nur als das betrachtet, was es an sich, d. h. in dem Ewigen ist? Wie aber sollte sie ein Ableiten der wirklichen Welt, als solcher, sein, da in dieser nicht Ideen (ursprüngliche und allgemeine, sondern nur zeitliche und besondere Schematismen) sind, nicht z. B. die Idee des Dreiecks, oder die Idee des Menschen, sondern jederzeit einzelne Dreiecke, einzelne Menschen? Wollte man aber sagen, dass die

*) Die einzelnen Dinge, wie sie auf dem Standpunct der Reflexion erscheinen, sind in Ansehung des Absoluten schlechthin unmöglich.

Philosophie alsdann doch die wirkliche Welt in ihrer unmittelbaren Möglichkeit, nämlich in den nothwendigen und allgemeinen Gesetzen aufzuzeigen habe, welche die Erscheinung bestimmen, wie das Gesetz der Ursache und Wirkung, so antworte ich erstens, dass alle diese Gesetze, weit entfernt eine wahre Möglichkeit der erscheinenden Dinge auszusprechen, vielmehr wahrhaft Ausdrücke ihrer absoluten Nichtigkeit und Nichtwesenheit sind, z. B. das Gesetz, dass die Substanz zwar beharre, die Accidenzen aber wechseln, wodurch ausgesprochen wird, dass in den Dingen keine Einheit der Form und des Wesens, und also auch kein wahres Seins, kein Sein aus ihnen selber sei, welches weiter in dem Gesetz ausgedrückt wird, dass ein jedes zum Dasein und Wirken bestimmt ist durch *ein anderes*, welches wieder durch ein anderes u. s. f. bis ins Unendliche.» Zweitens kann nicht in Abrede gestellt werden, dass jene Gesetze, sofern sie Bestimmungen der *reflectirten* Erkenntniss sind, selbst nicht minder als die Dinge, die durch sie bestimmt sind, zur Erscheinung gehören, und dass die Philosophie sie zwar allerdings, aber wieder nur in dem *An-sich*, *von dem* sie die Erscheinungen sind, nämlich in der absoluten Einheit der Form und des Wesens, der Möglichkeit und der Wirklichkeit aufzuzeigen hat *).

Die eigentliche Thätigkeit einer Philosophie, die auf dem Standpuncte des Absoluten steht, ist ein beständiges Setzen und Wiedervernichten, und kann in dieser Hinsicht mit der unendlichen Reihe von Leibnitz verglichen werden, welche diese Form hat: $1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1 + 1$ u. s. f. Wie diese Reihe einen positiven Inhalt hat, $= 1/2$, nicht aber $= 0$ ist; so will auch die Philosophie des Absoluten mit ihrem

*) Neue Zeitschr. für spec. Physik. 1. Bd. 2. Stück S. 12.

Sezen und Wiederaufheben des Gesezten doch etwas gesezt haben, was mehr sein soll, als der Satz: Es ist nur Eines. Die klassische Stelle hierüber ist folgende *): »Um es hier nochmals scharf ins Auge zu fassen, wie in dem Absoluten alle Verschiedenheiten der Formen sind, ohne dass doch in ihm etwas anderes, als die eine absolute Einheit ist, und wie die Philosophie in einem beständigen Sezen und Wiedervernichten der ideellen (bloss im Begriff seienden) Bestimmtheit fortgehe, so ist also, wenn das Absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen ist, dadurch nicht bestimmt, dass es dieses durch Einbildung des Endlichen ins Unendliche, *oder* durch Einbildung des Unendlichen ins Endliche sei: vielmehr, da es absolute Einheit ist, ist bestimmt, dass es diese beiden Einheiten in seiner Einheit begreife.« Wie unter solchen Voraussezungen die Philosophie nicht bloss ein Vieles ihrer Erkenntniss, sondern selbst ein Unendliches für sich habe, sieht man leicht. Hiebei aber können wir stehen bleiben.

§. 102.

Bei der *Beurtheilung* der Schellingischen Philosophie entsteht zuvörderst die Frage nach ihrem Verhältniss zum Transcendentalismus überhaupt. Dass wir sie als ein Individuum dieses Gattungssystemes, und zwar als das ausgebildeste und höchste betrachten, ist bekannt. *Wenn* sie solches wirklich ist; so gelten von ihr alle die Einwendungen, die wir theils gegen den Transcendentalismus überhaupt, theils gegen die Arten desselben im Kriticismus und Fichteanismus gemacht haben. Der Transcendentalismus in der Philosophie bezieht sich zunächst auf dasjenige, was an ihr Wissenschaftslehre ist. Nun wird aber von Schelling die Seite der Fich-

*) Neue Zeitschr. 1. Bd. 2. Stück. S. 60.

teschen Philosophie als ihre ewige und wahre betrachtet, nach welcher hin sie nicht als Metaphysik, sondern als Wissenschaftslehre auftritt. Mithin ist die Schellingische Philosophie so gut als die Fichte'sche transcendental.

Nach Schelling ist der Philosophie gleich bei ihrem Eingange wesentlich und nothwendig eine absolute Erkenntnissart, d. h. eine solche, die von den *empirischen* Bestimmungen des Bewusstseins schlechthin befreit ist. Alle jene Momente der Erkenntniss, durch die sie eine endliche, und die Erkenntniss eines Endlichen ist, werden in der absoluten Erkenntniss schlechthin negirt; der Gesichtspunct, welcher auf dem grössten Gebiete des Erkennens und Handelns der herrschende ist, der Gesichtspunct der *Erfahrung* und des *Lebens* absolut aufgehoben. Solches characterisirt die Philosophie des absoluten Erkennens hinlänglich als transcendental. Das aber, dass Schelling die nothwendige Beziehung des *reinen* Bewusstseins auf das *empirische*, wodurch allerdings noch ein gewisser Gegensatz zwischen Ich und Nicht-Ich festgehalten wird, leugnet, um jeglichen Gegensatz zwischen Idealem und Realem und in Folge dessen jeden Widerstreit der Speculation mit der Erfahrung absolut zu vertilgen, bezeichnet die absolute Identitäts-Philosophie nicht bloss als die höhere unter den geschichtlichen Formen des Transcendentalismus in der neuesten Zeit, sondern auch als die ohne Einschränkung höchste. Jedoch eben die Nothwendigkeit, dass schon ein Kleinstes transcendentaler Erkenntniss in der Philosophie bei fortgesezter Folgerung zur Alleinheitslehre führt, zu einem System, das der endliche Geist *als solches*, d. i. mit Verstand und Vernunft gar nicht, sondern höchstens in der Einbildungskraft und in dem Dichtungsvermögen handhaben kann, zu dem in demselben Geiste lediglich kein Beruf nach-

gewiesen werden kann: diese Nothwendigkeit, sage ich, spricht der Alleinheitslehre das Urtheil und damit auch allen andern untergeordneten Formen des Transcendentalismus.

§. 103.

Wir haben bereits bewiesen *), dass die an jede Philosophie zustellende Forderung, über die Erfahrung hinauszugehen und ihren Grund ausfindig zu machen (eine Forderung, welche Schelling als irrthümliche Fassung des Problems der Philosophie ausdrücklich bezeichnet hat, und, wie aus dem Folgenden erhellen kann, bezeichnen musste) zu dem Princip der Kantischen Philosophie, d. h. zu dem Apriorismus nicht nothwendig treibe; also noch weniger zu dem Comparativ dieses Princips in der Fichte'schen Philosophie, und am wenigsten zu dem Superlativ desselben in der Identitätslehre. Doch in Ansehung des leztern wollen wir den Beweis noch eigens liefern; aber lediglich in Bezug auf das Fichte'sche Princip. Zu untersuchen wären also die Gründe, oder das Gegentheil davon darzulegen: dass und warum die Philosophie über das im empirischen Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein hinausgehen müsse, um des ächten Geistes der Speculation habhaft zu werden.

Zwei Gründe sollen diese Anforderung bestätigen. Erstens: Die Einschränkung der Speculation auf das im empirischen Bewusstsein gegebene reine Bewusstsein sezt ein Differenzverhältniss zwischen dem Ich und dem Absoluten. Zweitens: Eine Philosophie, die das Absolute nicht gleich am Anfange sezt, und als das Eine und Alles in der schlechthinigen Indifferenz des Idealen und Realen bestimmt, wird auch am Ziele ihres Prozesses das Absolute, darnach sie strebt, nicht er-

---

*) Sieh oben S. 460 ff.

reichen. In dem absoluten Bewusstsein ist auf intuitive Weise die schlechthinige Identität (mit Ausschliessung jeglicher Differenz) des Idealen und Realen gesezt, und sonach erfüllt es allein die ewige Absicht der Speculation. — Der erste Grund hat seine volle Richtigkeit und ist eben so wahr, als der zweite durchaus verkehrt ist. Zwar muss zugegeben werden, dass eine Erkenntnisslehre, die beim Anfang von dem Realen an der Erkenntniss gänzlich abstrahirt, und in einem *reinen* Erkenntnissact das Ich lediglich als Ich, d. h. als reines Ich auffasst, am Ende eben so wenig eine Realität erreichen wird. Denn sie müsste dieselbe aus sich gebären; das Reale ist aber ein aus einem andern Geborenes, oder vielleicht gar das alles andere Erzeugende, die alma mater omnium. Indem die Identitäts-Philosophie diese Einwendung der Fichte'schen Wissenschaftslehre entgegenstellte, hat sie diese ohne Zweifel aufs Haupt geschlagen; aber ist denn diese Einwendung in dem ganzen Umfange wahr, in welchem sie von Schelling aufgestellt worden, oder, berechtigt sie zu dem Schlusse auf das Princip der Identitäts-Philosophie, den er aus ihr gezogen? Das wird geleugnet und wir wollen den Beweis nicht schuldig bleiben.

Das Absolute, wie schon gesagt, heisst so: erstens inwiefern das vom Ich, vom Denken schlechthin Unabhängige, und zweitens das Unabhängigste dieses Unabhängigen (Gott) darunter verstanden wird. Wenn es nun wahr ist, das schon das A der Philosophie in irgend einer Weise es in sich aufgenommen haben muss, oder vielmehr, nicht gänzlich von ihm abstrahirt haben darf, wenn es am Ende, in Ω, nicht in jeder Weise fehlen soll; so ist der Schluss damit wenigstens nicht bewiesen: dass das Absolute gleich im Anfange in dem Sinne gesezt werden müsse, in welchem es am Ende

des philosophischen Prozesses erscheinen soll. Denn diese Behauptung vernichtet erstens alle organische Steigerung der Erkenntniss also, dass, wie es nur *eine* Wahrheit gäbe, sie *als erste* und *als lezte* nicht unterschieden werden könnte; zweitens enthält sie auch eine petitio principii. Denn der Satz: das Absolute ist in Ω gar nicht, wenn es nicht schon in A ist, könnte nur dann mit dem Satze: das Absolute ist so am Anfange als am Ende des philosophischen Prozesses schlechthinige Identität des Idealen und Realen identisch genommen werden, wenn es ausgemacht wäre, dass für das Sein des Absoluten kein anderer Sinn möglich sei. Nun soll aber dieser Sinn für das Sein des Absoluten schon im Principe der Philosophie liegen; mithin verzichtet diese Philosophie auf alle und jede Erklärung der genannten petitio principii, zu geschweigen, dass sie dieselbe wirklich nie und nirgends geliefert hat. Dieses Argument soll nur so viel beweisen, dass die Identitäts-Philosophie aus der Fichte'schen Wissenschaftslehre ihren Grundsatz allein unter Voraussezung desselben nachweisen kann. Der Fichte'sche Zirkel hat sich in ihr potenzirt, und es ist nicht unsere Meinung, der *Fortschritt* in den Formen des Transcendentalismus sei ein durchaus stetiger, sondern die *Grundansicht* desselben sei bald mehr, bald weniger adäquat aufgegriffen, bald mehr bald weniger consequent durchgeführt worden.

Zwar beruft sich die Identitäts-Philosophie in Ansehung ihres Principes auf eine Anschauung, mithin auf etwas, dessen Object nicht anders, als in derselben und gleichen Anschauung erkannt werden kann; und sonach wäre die Anforderung an sie, ihr Princip wie immer, wenn nur irgendwie, zu begründen, gar sehr einzuschränken. Auch liegt es in dem Begriffe eines Princips, zumal der höchsten Wissenschaft, dass es

nicht weiter abgeleitet werden kann. Aber die Anschauung, welche das Princip der Philosophie herausstellen soll, muss doch eine Analogie mit den übrigen Anschauungen, zu denen wir, eben weil sie Anschauungen sind, so gut als zu jener vertrauen, anerkennen, und in dem Verhältniss, wornach die Anschauung als Grund der Philosophie mit allen übrigen Anschauungen eine gemeinsame Natur verkündet und damit die Möglichkeit der Vereinigung zu einem Ganzen, d. h. zur Anschauung überhaupt offenbar macht, liegt das alleinige Kriterium ihrer Wahrheit. Denn ausserdem könnte Jeder auftreten und versichern, das Abentheuerlichste gesehen zu haben; wir aber wären in der traurigen Lage, es glauben zu müssen. Allein gerade die intellectuelle Anschauung der absoluten Identitäts-Philosophie wirft alle andern gänzlich um, und so fehlt uns auf ihrem Standpuncte das, was zu ihrer Bewährung das einzige Mittel ist. Und so hat also auch von dieser Seite die absolute Identitäts-Philosophie alles weggeräumt, was zur Verständigung ihres Principes dienen konnte. Dasselbe gilt von dem Principe dieser Philosophie, als einem solchen, d. h. sofern es als ein Urtheil betrachtet wird. Durch dieses Princip sind nicht nur alle andere bis jezt für gültig erkannten Urtheile, sondern das bisherige Urtheilen selbst abrogirt worden. Wenn also die Wahrheit eines primitiven Urtheiles durch Zusammenstellung mit andern Urtheilen und dem Urtheilen überhaupt, um zu sehen, ob unter seiner Grundlegung ein Ganzes des Urtheilens möglich ist, ausser Zeifel gesezt, oder für falsch erklärt wird; so hat der Urheber der Identitäts-Philosophie beides in Ansehung seines Grundurtheils unmöglich gemacht. — Geben wir also auch das Princip der Fichte'schen Philosophie zu, so folgt doch das Schellingische nicht daraus; an und für sich und so es betrachtet aber, wie es sich unabhängig vom Fichteanismus darstellt,

räumt es alle Bedingungen hinweg, auf welchen eine Ueberzeugung von seiner Wahrheit erwachsen könnte. Gehen wir jezt weiter.

Wie wesentlich der Identitäts-Philosophie die Behauptung sei, dass das *Princip* der Philosophie das *Resultat* schon ganz und vollständig enthalte, nämlich das Absolute und die Erkenntniss, dass es die absolute Identität des Idealen und Realen darstelle; ist leicht zu zeigen. Als Indifferenz des Idealen und Realen es betrachtet, ist in aller Welt keine andere *reelle* Erkenntniss möglich, als die Erkenntniss von dem Absoluten als des Eins und Alles. Denn zu einer Vielheit reeller Erkenntnisse ist eine Vielheit reeller Objecte nothwendig, nun gibt es aber nur *ein* wahrhaft Seiendes, also auch nur *eine* reelle Erkenntniss. Princip und Resultat einer solchen Philosophie fallen also in Eins zusammen, und was zwischen beiden liegt, ist nichts, nämlich blosse Analysis, ideelle Bestimmung und Aufklärung des schlechthin einzigen Punctes. Diess ist denn auch aus der Darstellung der Schellingischen Philosophie hinlänglich klar hervorgegangen, wesshalb wir uns dabei nicht länger aufzuhalten nöthig haben.

§. 104.

Eine Beurtheilung richtet sich in jeglicher Beziehung nach dem zu Beurtheilenden. Die Kritik eines Systemes — man erlaube diesen an sich hier umpassenden Ausdruck — das nur *einen* Satz zum Inhalte hat (so man es recht versteht) und *mehrere* nur durch Abfall von seinem Principe haben kann, muss eben so kurz ausfallen, oder sich auf die Beurtheilung von Dingen einlassen, die nicht zur Sache gehören. Der Satz: Es ist nur Eines, und dieses ist Alles, wurde überdiess von uns schon oft zur Sprache gebracht und nach manchen Seiten hin am Spinozismus beleuchtet, Darauf ist also bloss zurückzuweisen. Ich beschränke mich daher mit Fug an diesem Orte nur auf das, was

mir Hauptsache zu sein scheint, auf die Betrachtung dieses Satzes von Seiten der Wissenschaftslehre. Interessant von Seiten der Metaphysik wäre allerdings die Untersuchung des Satzes, es gebe einen Punct, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst Eins seien. In der Geschichte des Pantheismus, angefangen von den Lehren der sogenannten Eleaten bis auf uns herab, lässt sich nur ein Denker nennen, der Aegyptier *Plotin*, bei dem eine ähnliche Lehre angetroffen werden möchte. Wenn es bei jedem vernünftigen Gedanken angeht, vor- und rückwärts aus ihm zu folgern, ohne auf positive Absurditäten zu stossen; so sind dagegen die Consequenzen des oben genannten Satzes so enorm, dass nur eine Phantasie in ihrer Weiss-Glühhitze es in ihnen aushalten kann. Doch, er beruhe auf sich.

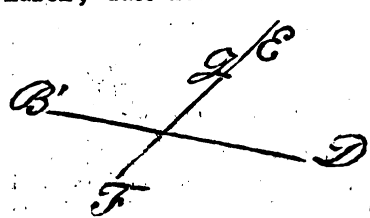
Nach den Ansichten der absoluten Identitäts-Philosophie besteht das gesammte reelle Wissen des menschlichen Geistes nur aus *einem* Satze, und eine *synthetische Reihe* der Erkenntniss ist nicht möglich. Denn wäre sie möglich, so müsste das Resultat der Philosophie etwas anderes sein als ihr Princip und von diesem verschieden, nicht blos unterschieden. Das Leben alles Endlichen beruht aber auf einer stetigen Entwickelung eines Keimes, der sein Princip und Gesetz ist; und das Leben ist diese Entwickelung selbst. Der edlere Theil des endlichen Seins wenigstens hat eine Geschichte, stellt eine Reihe dar, worin jedes folgende Glied das vorhergehende aufgenommen, mit einem »Mehr« versehen, und beide zu einem eigenthümlichen, individuellen Typus in Eins verbunden hat u. s. f. Das Gesetz des Fortganges liegt in dem Keime eingeschlossen, und der terminus ad quem, die negative Grenze, zu der er nie wirklich gelangt, ob er sich gleich ihr immer mehr nähert, ist ein übersinnlicher Prototyp. Wollte man sich nun, um das Leben eines solchen Dinges zu

erklären, auf den Standpunct seines Prototypus sezen; so wäre man auf rein negativem Felde und die Negation das Einzige, was man aussagen könnte. Dass aber das menschliche Wissen gleichfalls eine synthetische Reihe darstelle, das ist ein Satz, an dem jeder Zweifel zu Schande werden muss. Denn sezet in Ansehung seiner den Zweifel, und lasset Euch diesen Zweifel darlegen; so besteht er entweder in dem einzigen Satze: Ich zweifle; oder er entwickelt sich selbst synthetisch. Eine analytische Entwickelung des: Ich zweifle, wäre selbst nicht mehr als das einfache: Ich zweifle. Der Zweifel aber, der bloss als solcher auftritt, ist schlechthin nichtig; und wenn er eingreifender Natur sein soll, wird er füglich zuerst auf sich selbst gehen: Ich zweifle, ob ich zweifle, und so ins Unendliche fort. Tritt der zweite Fall ein, wornach sich der Zweifel synthetisch entwickelt, so wird unsere Behauptung durch ihn bestätigt. Der menschliche Geist hat also, so gewiss er ist, im Wissen und Erkennen eine normale Geschichte; seine Formel ist eine unendliche synthetische Reihe, in der eine viel ausdrücklichere Synthesis waltet, als in der Leibnitzischen Reihe: $1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1 \ldots.$ welches die Reihe der Identitäts-Philosophie ist, und eigentlich noch zu gut für sie. Denn die Grenze jener ist $= \frac{1}{2}$, während das Resultat der Alleinheitslehre $= 0$, d. h. die reine Negation ist. Die *Wahrheit* dieser Lehre aber und der Grund ihrer Entstehung, sowie ihres Bestandes im menschlichen Geiste, liegt darin, dass sie den Punct festhält, nach welchem hin das gesammte menschliche Wissen und Handeln gravitirt, ohne ihn in der Endlichkeit je zu erreichen. Denn er ist nur die negative Grenze und der Prototyp des menschlichen Wissens.

ANHANG.

Um den Zusammenhang*) nicht allzusehr zu unterbrechen, mussten folgende Bemerkungen an diesen Ort gestellt werden.

Um zu zeigen, worin das wissenschaftliche Wesen der Mathematik begründet sei, und einen Schluss für alle andere Wissenschaften als solche, insbesondere auch für die Philosophie, aus jenem abzuleiten, habe ich mich auf das berühmte eilfte Euklideische *Axiom* berufen. Ich habe diesen Satz für ein *Theorem* ausgegeben, und den längst gesuchten, aber immer misslungenen, Beweis dafür geliefert**). Die Ursache des Misslingens war eine Unwissenheit, die man den Mathematikern als solchen nachsehen kann: die Unkenntniss des Principes, nach welchem man auf allgemein gültige Weise, Grundsatz und Lehrsatz einer Wissenschaft überhaupt, und der mathematischen insbesondere, unterscheidet. Dieses Princip wurde oben klar und bestimmt genug auseinandergesezt, dass wir uns hier bloss darauf zu berufen brauchen. Das, was ich hier beibringen will, ist eine Anwendung dieses Princips und zugleich eine Vervollständigung des genannten Beweises. Sachverständige Leser werden nämlich bemerkt haben, dass unser Beweis den Satz voraussezt: Durch einen bestimmmten Punct G der Linie EF, welche die B′D′ schneidet, ist mit der B′D′ nur *eine* Parallele möglich. Dieser Satz, soll hier gezeigt werden, ist nur der Form nach von dem, an die



Stelle des eilfte Euklideischen Axioms gesezten, Satze: Zwei Linien *einer* Ebene, die von einer dritten geschnitten werden, machen mit dieser entweder ein Dreieck (sind nicht parallel), oder sie machen kein Dreieck (sind parallel), verschieden, d. h. beide sind nur unterschieden. Der eben genannte Satz beruht desshalb eben so gut, als der von uns an die Stelle des eilften Euklideischen Axioms gesezte, auf einer unmittelbaren Beziehung der logischen Gesetze des Denkens auf die absolute Anschauung des Raumes. Denn die in Frage gestellte, durch den bestimmten Punct G gezogene Linie, kann nicht zu gleicher Zeit mit der B′D′ parallel sein, *und* dieselbe, hinlänglich verlängert, schneiden; diess wäre widersprechend. Nun

*) S. 472. **) S. 470 ff.

aber, wenn durch den bestimmten Punct G mehrere mit B'D' *parallele* Linien möglich sein sollen, so müssen diese zu gleicher Zeit die B'D' auch schneiden. Denn wenn in Ansehung *aller* durch G gezogenen Linien, die nach der Annahme mit B'D' in *einer* Ebene liegen, nur die einzige Bestimmung des Parallelismus oder Nicht-Parallelismus möglich ist, und eine *als parallel* angenommene Linie noch mehrere, von ihr *verschiedene*, aber mit der gleichen Eigenschaft des Parallelismus versehene, und durch denselben Punct gehende, Linien neben sich haben soll; so muss diese Verschiedenheit, da sie sonst in allem *gleich* sind, auf die einzig mögliche Verschiedenheit, nämlich die des Parallelseins und des Nicht-Parallelseins gehen, d. h. eine solche Linie muss zu gleicher Zeit mit einer andern parallel, und auch nicht parallel sein können. Da aber ferner diese Eigenschaft, nach der Argumentation, allen durch G gezogenen Linien zukommen muss; so sind sie auch hierin, also in allem sich gleich, und doch, nach der Annahme, verschieden. Diess ist absurd. Daraus erhellet beides: 1) der in diesem Anhang aufgestellte Satz ist von der Natur eines Axioms, und 2) nur eine besondere Form des an die Stelle des eilften Euklideischen Axioms gesezten Satzes.

Druckfehler.

S. 2 Z. 7 v. ob. seiende f. Seiende. S. 27 Z. 4 v. o. entschieden f. entscheiden. S. 28 Z. 15 v. o zu geben f. zugeben. S. 30 Z. 6 v. u. vermittelndes f. Vermittelndes. S. 31 Z. 19 v. o. bestättigt f. bestätigt. S. 32 Z. 6 v. o. Copola f. Copula. S. 33 Z. 3 v. u. betrachtete f. Betrachtete. S. 54 Z. 16 v. o. reele f. reelle. S. 54 Z. 13 v. u. vernehm f. vornehm. S. 55. Z. 17 v. u. kann f. kam. S. 56 Z. 6 v. o. darstellend f. darstellt. S. 64 Z. 4 v. u. zu streichen: institui. S. 64 Z. 3 v. u. institui, currente rota f. currente roto. S. 75 Z. 7 v. o. Divinution f. Divination. S. 139 Z. 7 v. u. über der f. über die. S. 141 Z. 15 v. o. erspründliche f. ursprüngliche. S. 184 Z. 3 v. o. antologische f. ontologische. S. 196 Z. 3 v. u. aller f. allen. S. 250 Z. [illegible] v. o. versetzen f. vorsetzen. S. 301 Z. 9 v. u. implicit f. implicite. S. 319 Z. 1 v. u. Fehlschuss f. Fehlschluss. S. 381. Z. 7 v. u. das Terminus f. des Terminus. S. 399 Z. 14 v. o. sich f. sie. S. 400 Z. 17 v. o. ihren f. ihrer. S. 408 Z. 13 v. u. unsichtigen f. umsichtigen. S. 416 Z. 7 v. u. auffähren f. auffassen. S. 420 Z. 6 v. u. vollendeste f. vollendetste. S. 439 Z. 2 v. u. rell f. reell. S. 454 Z. 6 v. u. preyociren f. provociren. S. 455 Z. 16 v. u. Nicht's f. Nichts. S. 456 Z. 10 v. u. incommenserable f. incommensurable. S. 478 Z. 2 v. o. weilt f. weil. S. 507 Z. 7 v. u. einzelnen f. einzelne. S. 511 Z. 5 v. o. ob sie f. ob es. S. 511 Z. 5 v. o. von ihr f. von ihm. S. 519 Z. 15 v. o. objectiv Reales und reell Objectives f. objectiv reales und reell objectives. S. 522 Z. 6 v. o. einen für einem. S. 528 Z. 15 v. u. Identität f. Identitäts. — Andere, weniger bedeutende Druckfehler und Ungleichheiten in der Orthographie und Interpunction, wolle der geneigte Leser mit der Abwesenheit des Verfassers vom Druckorte entschuldigen.



